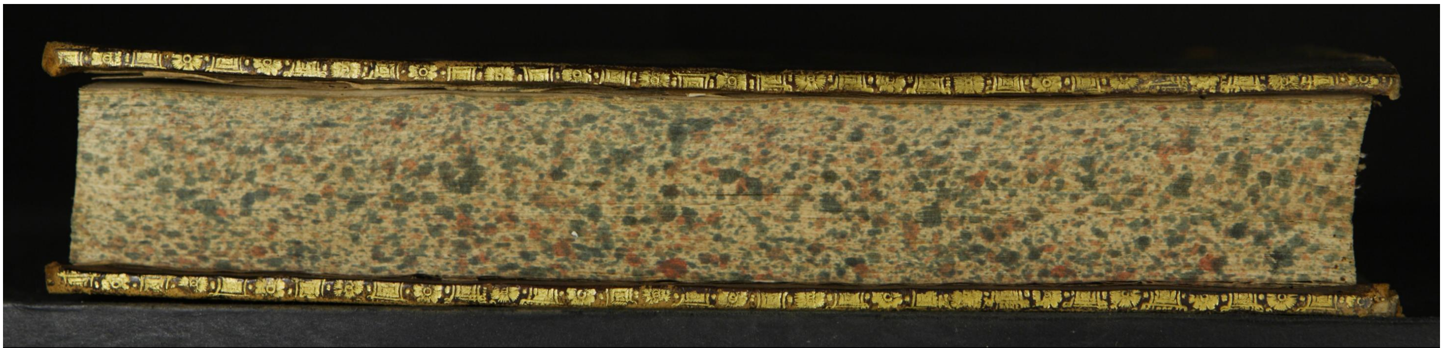

RICC.







XXXIV
RICC


Hic Leo non nocet. Humanos hic dirigat actus:
Bellua sic hominem non sinet esse Feram.

DE
ACTIBVS HVMANIS,
EORVMQVE
Differentijs, & Proprietatibus,
LIBRI TRES.

ADDITIS DVABVS ELVCVBRATIONIBVS,
Altera contra vsum Probabilitatum,
Altera contra nonam Propositionem damnatam
in Decreto SS. D. N. 2. Martij 1679.

AVTHORE

FR. BARTHOLOMÆO RICCIO
NEAPOLITANO
Ordinis Eremitarum S. Augustini, Sacræ Theologiæ
Magistro, & Professore.

AD EVMDEM SS. AC B. D. N.
D. INNOCENTIVM XI.
SANCTÆ, ET VNIVERSALIS ECCLESIÆ
PONTIFICEM MAXIMVM.

NEAPOLI, M.DC.LXXXIII.

Ex Typographia Ioannis Francisci Paci.
Superiorum Facultate.

BEATISSIME PATER.

VT exiguum hunc laborem meum, quo generalia Bonitatis, & Malitiæ Moralis dignoſcendæ, ideſt, inſtituendæ vitæ principia traduntur, S. Veſtræ pedibus offerre audeam, illa me potiſſimùm ratio impellit, quòd eadem V.S. maximo huius diſciplinæ, vel retinendæ, vel inſtaurandæ zelo ſe ardeſcere oſtendit, cum ſexaginta quinque in materia morum propoſitiones, tanquam ſcandalum, & animarum perniciem inferentes, annis proximè elapſis, è Chriſtiana Republica eliminauit, atque exploſit. Inſigne ſanè, & glorioſum fuit illud Opus, vtpotè Eccleſiæ Dei ſalutare, boniſque omnibus gratiſsimum, qui non ſine multo animi mœrore cernebant, fidelium plurimos prauis illis opinionibus imbui, quas non intelligẽtiæ lux, aut mẽtis integritas, ſed vel libido ingenij, vel carnis infirmitas ad excuſandas excuſationes in peccatis veluti de caligine erroris, & languore ſuo emiſerat. Renuens enim, vel non ſubſtinẽs ad Legum præſcripta actus ſuos formare, ipſas leges, quod miſerrimum eſt, ad proprias, ſiue inclinationes, ſiue cupiditates detorſerat. Hanc Sanctitas Veſtra labem, hoc malum, hanc offenſam ab Eccleſia Dei ſibi commiſſa remouit: Eius opera factum eſt, vt nouum, immo antiquum veritatis, & caſtæ diſciplinæ lumen re-

 ful-

ſulgeret. Et illud ad meam fiduciam confirmandam acceſsit, quod, cum S. V. Vrbis Concionatores Anni 1680., interque eos me omnium minimum, ad rectè, & pro gloria Dei exercendum munus planè Apoſtolico, ideſt, Dei amorem, ac animarum zelum ſpirante ore accenderet, etiam illud ſedulò iniunxit, vt potiùs ad Antiquorum Canones, doctrinamque, quàm ad quorumdam Recentiorum placita noſtra dicta componeremus, addens facilem, ſed certè grauiſsimam, altèque penetrantem dicti rationem, quòd, ſcilicet, de ijs, quos certum eſt in Cęlis regnare cum Chriſto, certum quoque ſit, priſcas viuendi rationes ſectatos, de ijs autem, qui ad Recentiorum ſcita ſe conformarent, non æquè conſtaret. Cum hæc igitur perſpicerem, in eam ſpem adductus ſum, vt Opus iſtud, in quo generales Moralis diſciplinæ regulæ traduntur, eęque quantum potui, ex antiquis Patribus, ac Doctoribus, maximè verò ex vniuerſæ Chriſtianæ eruditionis Parente, ac Magiſtro Auguſtino depromptæ, non auerſis S. V. oculis, eiuſdem pedibus offerri poſſent: quos humiliter exoſculans, ijſdemque omnia mea ſcripta, & ſcribenda ſubijciens, eiuſdem benedictionis gratiam, quanta poſſum, animi deuotione depoſco.

S. V.

Humillimus Supplex
Fr. Bartholomæus Riccius Neapolitanus
Auguſtinianus.

Beneuolo, ac ſapienti Lectori.

QVod materiam (Amice Lector) de Actibus Humanis, quæ non in primis Theologiæ eſt, primitùs edam, amicorum voluntas, immo & Superiori authoritas facit, qui acriter vrgentes ad prælа, quod promptius in manibus erat, tradere compulerunt. Cæterùm ſuperiores Theologiæ partes propediem, ſi Deus adiuuerit, in lucem emittere eſt animus. In hoc autem Opere, Amice Lector, vni veritati, vel veſtigandæ, vel dilucidandę, vel aſſerendæ incumbo, omni abiecto partium ſtudio, quod ad flectendum, inficiendumque rationis iudicium plurimùm valere, & experientia teſtatur, & memorat Auguſtinus de duabus Animab. cap. 9. Ipſum tamen Auguſtinum præ omnibus, & in omnibus ſequor; neque enim hoc ad partium ſtudium referendum eſt, quia non vnius, aut alterius Scholæ ductor, ſed omnium Scholarum, & Doctorum, immo totius Eccleſiæ, vniuerſęque Chriſtianæ eruditionis Magiſter, & Parens eſt Auguſtinus: de cuius plenitudine omnes accipiunt, nullus exhaurit; qui meta eſt humani ingenij, vt ait Gennadius Scholarius Patriarcha Coſtantinopolitanus, vltra quam progredi, non hominis, ſed Angeli eſſet: cuius decora omnis humanæ laudis præconium longè ſunt ſupergreſſa iuxtà Oraculum S. M. Clementis Papæ Decimi in ſuis Apoſtolicis litteris ad omnes fideles datis 18. Decembris 1671. Tanto igitur Doctori inhęrere non eſt ad partes trahere, vel trahi, ſed communem veritatis lucem tamquam in Sole micantem conſectari. Quoad reliqua, vt Tibi, ſapiens Lector, mei conſilij rationem explicem, grauiores, magiſque Patribus conſonas, ſententias amplector: nimium ſpeculationum, ac ſubtilitatum pruritum, non rarò in caliginem, ſuperfluitates, ac inanitates declinantium, quàntùm poſſum comprimo, remoueo, ſperno, ad lucem reuoco: non Authores, ſed ſententias enumero, & appendo; nec vim difficultatem extenuo, ac diſſimulo, immo potiùs ſolutionum inſufficientiam, ac imbecillitatem prodo: nec enim à Concluſione firmis rationibus ſtabilita diſcedendum arbitror, eo quia alicui difficultati, ſiue ſubtilitati, ſiue obſcuritati non poſſit plenè, aut dilucidè ſatisfieri. Non punctim, veluti certis argutiarum ictibus quæſtiones, & difficultates tranſigo, vel conficio, ſed

latiùs

latiùs productis, explicatisque rebus, & doctrinis, vt vberiùs, certiusque veritas percipatur. Claritati autem accersendæ maximè illaboro, quæ verè sapientem, ideſt, res intelligentem, & facit, & prodit: cuius rei gratia, & ſi non eleganti, & ornato (id enim contra grauitatem doctrinæ fuiſſet) minùs tamen deiecto, aut inaudito ſermone vtor: etenim etiam ad proprietatem loquendi id conducere viſum eſt, cuius neglectu plurimæ exortæ ſunt, & in dies oriuntur difficultates. Cæterùm, ſi nil noui in hoc Opere me allaturum crediddiſſem, non erat, cur Scriptoris nomen, & onus aſſumerem, niſi aliorum dictorum, & ſententiarum cathalogum conficere voluiſſem. Verùm illa ipſa, quæ nouitatis ſpeciem habebunt, ex antiquis deducta ſunt, vt non res, ſed illatio, aut expoſitio noua ſit. Accipe igitur æquo animo, Lector, & ſi quid, boni in hoc Opere deprehendes, mecum Deo gratias age; ſi quid, mali propter Deum mihi ignoſce; ego enim, & à Deo, & à Te veniam poſco.

Appro-

Approbatio A. R. P. M. F. Vincentij Bisogni Neapolitani Ord. Eremit. S. Augustini Prouinciæ Neap. Prioris Prouincialis.

OPus *De Actibus Humanis* in tres Libros distinctum additis duabus disputationibus in materia morali editum ab Ad. R. P. M. F. Bartholomæo Riccio Neapolitano, quod iussu Reuerendissimi Patris nostri Generalis euolui, non solùm nihil contra Fidem, aut morum puritatem continet, sed sermonis elegantia, disputandi facilitate, & candore; doctrinæ verò grauitate, copia, profunditate, & claritate, ęterna, & aurea luce dignum censeo.

F. Vincentius Bisognus Neapol. Prouinc.

Censura Adm. Reu. P. M. Fratris Friderici Nicolai Gauardi Mediolanensis Neapolitani Augustinianorum Collegij Regentis.

OPus *De Actibus Humanis*, adiunctis duabus disputationum in materia morum ab Adm. Reu. P. M. F. Bartholomęo Riccio Neapolitano conscriptum, quod iussu P. Vest. Reuerendiss inspexi, iudico omni iudicio melius, omni laude maius, & omni Typo dignum.

Fr. Fridericus Nicolaus Gauardi Augustinianus Mediol. Collegij Neapolitani Doctor Regens.

Magi-

Magister Fr. Dominicus Valuasorius Mediolanẽsis totius Ord. FF. Erem. S.P.N. Augustini Prior Generalis, & Commiss. Apost.

Reuerendo, & Nobis in Christo perdilecto Patri Magistro F. Bartholomæo Ricci Neapolitano eiusdem Ord. & voti salutem.

NIhil magis in votis habemus, quàm vt litteraria Religiosorum nostrorum, meditamenta, quæ pervigili sunt elucubrata labore, in lucem prodeant, & manibus Eruditorum terantur. Ne igitur Opus *De Actibus Humanis* à te exaratum sub modio occludatur, sed supra Candelabrum in commune colluceat bonum, præsertim, quia, Deo auspice, vt ex testimonio duorum Magistrorum, quos deputauimus in Reuisores, percepimus, tùm Christianæ Reipublicæ fructum, tum Religioni nostræ ornamentum, & decus allaturum speramus, prçsentium tenore, nostrique muneris auctoritate facultatem tibi concedimus, qua seruatis seruandis, necnon iuxtà Sacrosancti Concilij Tridentini Decretum, & Ordinis nostri sanctiones, obtentaque ab eis, ad quos spectat, facultate, illud præ lo mandare valeas. Datum in Conuentu nostro Sancti Augustini de Vrbe die xx. Februarij 1683.

F. Dominicus Valuasorius Mediolanensis Generalis Prior indignus Ord. Erem. S. P. Augustini, & Commiss. Apostol.

Nostri muneris aff. Sigillo.

Mag. Carolus Maria Perusia Mediol. Secr. Ord.

Registr. Lib. 4.

EMI-

EMINENTISSIME PRINCEPS,

IVssu Emin. Vestræ legi Librum, qui inscribitur *De Actibus Humanis Libri tres, cũ duabus Disputationibus adnexis in materia morali* ab A.R.P. M.F. Bartholomæo Riccio ex Augustissimo Ordine Augustiniano, stylo sane aureo, exaratum, & non solum in eo nihil reperi, quod aut sanctis moribus, aut sanæ doctrinæ obesset, sed etiam omnia in eo deprehendi summa pietate, summa eruditione, summo ingenio, summo ingenij candore referta. Dignissimum igitur censeo qui typis, imò æternitati mandetur. Neapoli 14. Ianuarij 1683.

Eminentiæ Vestræ

Omni obsequio Addictissimus Famulus
Dominicus Iamæus è Societate IESV.

IN Congregatione habita coram Eminentissimo Domino Cardinali Caracciolo Archiepiscopo Neapolitano sub 25. Ianuarij 1683. fuit dictum, quòd stante, supradicta relatione, Imprimatur.

Stephanus Menattus Vic. Gen.

Ioseph Imperialis Soc. Iesu Theol. Eminentiss.

ECCELLENTISSIMO SIGNORE.

FRà Bartolomeo Ricci Napolitano Priore del Real Conuento di S. Agostino di Napoli intende di mandare fuori alle stampe vn Trattato Theologico *De Actibus Humanis*; con due altri annessi di Theologia morale; per tanto supplica V.E. resti seruita concederli il Reuisore, che lo riceuerà à gratia, vt Deus.

Reuerendus P. Magister Fr. Nicephorus Sebastus videat, & in scriptis referat.

Calà Reg. Soria Reg. Florillus Reg.

Prouisum per S. E. Neap. die 25. Decembris 1681.

Comus.

Spect. Regens Carrillo non interfuit.

Approbatio, & Censura.

EXCELLENTISSIME PRINCEPS.

DE *Actibus Humanis* Libri tres, &c. à R. P. Ad. & eximio Priore S. T. Mag. Fr. Bartholomæo Ricci conscripti, & ab Ex. Vestra mihi pro censura ferenda commissi, dignissimi sunt, vt publica lucis vsura fruantur; in his enim tradendis, explicandisque Author tam aptè miscuit vtile dulci, vt vna cum optimis Doctorum placitis certam, tutamque animi iucunditatem legentibus adferat, nemini quidem offensam, Regiæque Iurisdictioni omnino inoffensam; idcirco publica illos luce donandos quàm merito censeo, si ita Exc. V. videbitur; Datum Neap. in Regio S. Augustini Cœnobio hac die 6. Decembris 1682.

Addictissimus.

Fr. Nicephorus Sebastus Ord. Eremitar. S. Augustini S.T. Mag. Archiep. Cur. Exam. Synod. itemque librorum Censor, S. Off. de Vrbe in Regno, ac eiusdem Sac. Congr. Indicis Consultor.

mpri matur; verùm in publicatione seruetur Regia Pragmatica.

Carrillo Reg. Calà Reg. Soria Reg.

Prouisum per S.E. Neap. die 11. Decembris 1682.

Comus

Spectab. Reg Florillus non interfuit.

INDEX

INDEX CAPITVM

LIBRI I. DE ACTIBVS HVMANIS.

LIBRI II. DE ACTIBVS HVMANIS.

Cap.25.

LIBRI III. DE ACTIBVS HVMANIS.

Cap.11.

ELVCVBRATIONIS CONTRA VSVM PROBABILITATVM.

cretiſ-

ELVCVBRATIONIS CONTRA NONAM PROPOSITIONEM, &c.

ERRATA CORRIGENDA.

Pagina	*Linea*	*Errata*	*Corrigenda.*
3.	23.	rationibus	actionibus.
26.	25.	.n.	dele.
30.	16.	est	ex.
44.	16.	adimaduertentes	animaduertentes.
Ibidem.	38.	illos	nos.
65.	17.	offer	offert.
74.	31.	secundo	vigesimo primo.
80.	36.	posse	non posse.
100.	28.	conferentes	conferente.
108.	17.	obiectu m	obiecto.
129.	20.	terminationum	terminationem.
132.	18.	impossibila	impossibile.
174.	1.	concurrat	concurrant.
Ibidem.	3.	applicatu	applicatur.
182.	28.	rationis	rationi.
196.	1.	non consentire	consentire.
217.	22.	posito	positio.
232.	9.	bonitatis, & malitiæ	bonitatis moralis.
243.	33.	commissionis	omissionis.
331.	23.	speciei	in specie.
381.	4.	internus	externus.
382.	12.	fornidi	fornicandi.
392.	27.	castitati	castitatis.
427.	vltima.	Ergo	Sit ergo.
487.	12.	sequens	sequentes.
493.	31.	consensus	consensu.
455.	21.	fit	si.
Ibidem.	22.	fit	si.

DE

DE ACTIBVS HVMANIS, EORVMQVE DIFFERENTIIS, Et Proprietatibus.

LIBRI TRES.

PROOEMIVM.

QVIA ad Theologum ſpectat conſiderare vltimum finem hominis, conſequenter ad ipſum ſpectat conſiderare media, per quæ talem finem conſequimur, vel amittimus. Hi autem ſunt actus noſtri; & quia in his reperitur ratio voluntarij, per quam diſtinguuntur ab actibus agentium purè naturalium, & vegetantium, reperitur etiam ratio Liberi, & conſequenter bonitas, & malitia, meritum, & demeritum, per quæ diſtinguuntur ab actibus brutorum; Itemque iſti actus varij ſunt, circa finem, & media, & circa iſta vario modo, Intentio, Electio, Vſus, Fruitio, Imperium, Executio, &c. ideo omnia iſta conſiderare debet Theologus. Agunt autem de iſtis Recentiores cum D. Thoma 1. 2. à qu. 6. vſque ad 20. Et nos tribus Libris de ijſdem agere intendimus. In primò, de Voluntario, & Inuoluntario. In ſecundò, de Speciebus, ſeù differentijs Actuum humanorum. In tertiò, de Bonitate, & Malitia eorumdem. Sit ergo.

LIBER PRIMVS
De Voluntario, & Inuoluntario.
CAPVT I.

Explicatur quid sit Voluntarium, & ostenditur inesse tùm in hominibus, tùm in brutis.

1. VOLVNTARIVM, vt per se patet, dicitur à voluntate; vndè, largè, loquendo quidquid habet habitudinem ad voluntatem, siue sit actus eius, siue obiectum, siue effectus potest dici voluntarium. Nihilominus, strictiùs loquendo, obiectum potiùs dicendum est volitum, quàm voluntarium, nam voluntarium idem est ac spontè factum, purùm autem obiectum voluntatis non potest dici factum; quare voluntarium propriè in actione consistit. Vnde Nyssenus, siue Nemesius lib. 5. Phi. cap. 1. *Omne*, inquit, *voluntarium in actione quadam est*. Et Damascenus lib. 2. Fidei cap. 24. *Id*, inquit, *quod spontè fit, in actione quadam consistit*. Actus elicitus voluntatis potiùs dicitur voluntas, quam voluntarius, vt patet ex communi modo loquendi; dicitur enim facere voluntatem alterius, qui alteri obedit, vel obsequitur. Vnde Christus Dominus. Ioan. 6. 38. *Non veni facere voluntatem meam, sed voluntatem eius, qui misit me*. Et iterum Ioannis 7. 17. *Si quis voluerit voluntatem eius facere cognoscet de doctrina*. Et Dauid in Psalm. 102. *Notas fecit filijs Israel voluntates suas*. Quæ non possunt intelligi de voluntate pro potentia, sed de actu eius. Solùm ergo effectus voluntatis, siue actus imperatus eius dicendus est voluntarius. Verùm Theologi in præsenti non sic rigorosè sumunt voluntarium, sed extendunt ipsum etiam ad actum immediatum, siue elicitum voluntatis, quia etiam hic potest dici effectus voluntatis.

2. Quare voluntarium definitur à Philosopho 3. Ethic. cap. 1. *Voluntarium est id, cuius principium est in ipso agente sciente singula, in quibus est actio*; Quo modo etiam definit Damascenus lib. 2. Fidei Orthodoxæ cap. 24. quam definitionem amplectitur D. Thomas 1. 2. q. 6. art. 1. & post ipsum omnes.

Probatur autem, quod sit bona. Quia voluntarium contradistinguitur ab inuoluntario, & violento, sed per hanc definitionem explicatur hæc oppositio; ergo explicatur natura voluntarij, vt communiter sumitur voluntarium. Probatur minor; quia inuoluntarium non violentum causatur ex ignorantia; violentum autem non est à principio intrinseco, sed extrinseco, vt patet 3. Ethic. cap. 2. & 3., sed in hac definitione dicitur, voluntarium esse à principio intrinseco sciente singula; ergo explicatur oppositio voluntarij ad inuoluntarium, & violentum. Quare optimus est discursus Aristotelis *Cum id*, inquit, *inuitus quispiam agat, quod vi, & ob ignorantiam agitur, id profectò spontè quispiam videbitur agere, cuius principium est in ipso agente sciente singula, in quibus est actio*. Ex his statim apparet, dari voluntarium in homine, nam multæ sunt actiones hominis, quarum principium est intra ipsum, scilicet, appetitus sensitiuus, vel intellectiuus cum cognitione obiecti, & circumstantiarum eius. Apparet etiam, esse in brutis; nam etiam bruta cognoscunt obiectum, ad quod seipsa mouent per appetitum, & cognoscunt aliquas saltem circumstantias eius.

Apparet etiam, non omnes actiones hominis esse voluntarias; actus enim naturales, & partis vegetatiuæ non habent ex ratione sui, vt prodeant ex appetitu ducto à cognitione; reperiuntur enim etiam in plantis; ergo istæ actiones non sunt per se voluntariæ, quamuis in homine possint per accidens hanc rationem habere. Similiter in aliquibus rationibus partis rationalis, & sensitiuæ; prima enim cognitio, quæ antecedit omnem appetitum, non est voluntaria, cum à voluntate, seu appetitu non procedat.

CAPVT II.

Soluuntur Argumenta in contrarium.

1. OBijcitur primò. In brutis non est voluntas; ergo neque voluntarium, quod dicitur à voluntate.

Respondeo, quòd, licet nomen voluntarij sit ductum à voluntate tamen extenditur ad significandum omne id, quod est ex inclinatione appetitus; quilibet autem appetitus largè dici potest voluntas; Si autem aliquis non vult motus brutorum appellare voluntarios, reuera enim, an ita sint appellandi, dubitat Augustinus 5. de Ciuit. cap. 9. appellet eos spontaneos.

Obijcitur 2. Etiam cognitio præcedens appetitum procedit à principio intrinseco cognoscente obiectum, & circumstantias, &

tamen non eſt voluntaria; ergo definitio mala.

Ad hoc Argumentum ſoluendum multa congerunt Carafa, Vaſquez, & Salas; ſed reſpondetur breuiter, & facilè; operationem voluntariam eſſe eam, quam præcedit, vel concomitatur cognitio, quare ipſa cognitio non poteſt dici voluntaria, atque id apparet ex ipſa definitione; dicitur enim voluntarium, cuius principium eſt in agente cognoſcente; ergo voluntarium non eſt ipſa cognitio, ſed quam concomitatur, vel præcedit cognitio agentis; ergo principium illud intrinſecum eſt appetitus, vel ſenſitiuus, vel intellectiuus, non potentia cognoſcitiua, à quà procedit cognitio; ergo ipſa cognitio præcedens appetitum non eſt voluntaria.

2. Obijcitur 3. Si Deus infunderet actum voluntati, itaut reciperetur tantùm, non eliceretur à voluntate, ille actus eſſet voluntarius, nec tamen eſſet à principio intrinſeco, ſed extrinſeco; ergo definitio voluntarij mala.

Reſpondeo, quòd propter hoc argumentum Vaſquez negat poſſe à Deo infundi talem actum; Salas autem id concedens, negat eſſe propriè voluntarium; ſed supereſt explicandum, qualis dicendus ſit, non enim videtur poſſe dici, nec inuoluntarius, nec violentus; non inuoluntarius, quia non ſupponitur adeſſe ignorantia; non violentus, quia nullus actus voluntatis poteſt eſſe illi violentus, neque de potentia Dei abſoluta, vt communiter dicitur, cum omnis actus eius ſit velle, vel nolle; implicat autem velle, & nolle eſſe violentum.

Suppoſita ergo poſſibilitate illius caſus, qui in Schola Ægidij admittitur, dicendum, quòd actus ille poteſt dupliciter conſiderari; vel vt qualitas eſt à Deo infuſa, vel vt tendentia vitalis voluntatis in obiectum; ſecundo modo non difficilè defenditur eſſe voluntarium; eſt enim à principio intrinſeco, nimirum, ipſa voluntate, concomitante cognitione, vt ſupponitur, non quidem vt entitas, vel effectus ab ea productus, ſed vt quædam actio grammaticalis; quam rationem illa qualitas non poſſet habere, ſi poneretur in lapide, quia lapis non poteſt tendere per ipſam vitaliter in obiectum; ergo, licet infuſa à Deo, ſortitur aliquid à voluntate; ergo ſecundùm rationem huiuſmodi tendentiæ eſſet à voluntate, atque adeo voluntaria.

At, ſi conſideretur præcisè, vt qualitas à Deo infuſa, tunc ſanè non poteſt dici, quòd ſit voluntaria; eſt enim reſpectu voluntatis pura paſſio, effectiuè autem eſt ab extrinſeco. Sed neque dici poteſt inuoluntaria, aut violenta, quia motus eſt ille, qui diſtinguitur per naturalem, voluntarium, & violentum. At ſi conſideretur ille actus præcisè, vt qualitas à Deo infuſa, non eſt motus voluntatis, quia per eum voluntas non mouetur, ideſt, nihil vult; cum enim conſideratur, vt

vo-

voluntas per eum aliquid vult, tunc consideratur, vt tendentia voluntatis, atque adeo non præcisè, vt qualitas à Deo infusa; ergo vt sic respectu voluntatis ille actus non est, nec voluntarius, nec inuoluntarius, nec violentus, quia non est motus voluntatis.

Si autem quæratur: An ponatur violenter à Deo actus ille.

Respondendum est, quòd non violenter propter rationem allatam, nam voluntas ex sua natura est principium vniuersale volendi quodlibet bonum, & nolendi quodlibet malum; sed actus infusus à Deo voluntati esset, vel volitio alicuius boni, vel nolitio alicuius mali; ergo non violenter infunderetur à Deo voluntati.

Obijcitur 4. Non solum actiones, vt legere, scribere, &c. sed etiam passiones sunt voluntariæ, vt vehi equo, vel curru, tonderi barbam, vestiri, &c. ergo definitio voluntarij, in qua explicatur egressus voluntarij à principio intrinseco tamquam ab agente, non est bona. Ita arguit quidam Modernus.

Respondeo, voluntarium propriè non esse, nisi in actione, vt demonstratum est; passiones autem dicuntur voluntariæ quatenus admittuntur, & approbantur per actum elicitum voluntatis; intantùm enim vehi equo est voluntarium, quatenus quis vult vehi equo. Vnde, si nullus sit actus elicitus voluntatis, hæc non erunt voluntaria.

CAPVT III.

An possit dari Voluntarium perfectum absque libertate?

1. QVamuis omne liberum sit voluntarium, non tamen omne voluntarium est liberum, immò liberum addit aliquid supra voluntarium; quia ad voluntarium sufficit, vt sit ex inclinatione appetitus ducti à cognitione; ad liberum autem vlteriùs requiritur, vt sit à principio indifferente, & determinante seipsum; vnde nihil determinatum ab alio, siue ex natura rei, est liberum; & præterea constat, quod necessarium non repugnat voluntario, amor enim beatitudinis, qui est necessarius, est voluntarius, repugnat tamen libero, vt patet; quamuis quandoque confundantur istæ significationes, & voluntariū sumatur pro libero, vt in illo cęlebri dicto Augustini: *Peccatum adeo est volnntarium, vt nisi sit voluntarium non sit peccatum*. Ibi voluntarium sumitur pro libero; libertas enim requiritur ad peccatum i. ad culpam. Sumitur etiam quandoque liberum pro voluntario, vt ab

Augu-

Augustino in Enchiridio cap.8. vbi dicit. *Aut voluntas non est, aut libera dicenda est*. Et Libro de Duabus animabus cap.11. *Si libertas non est, voluntas non est*, & alibi sæpè; quæ falsò dicerentur, nisi liberum sumeretur pro voluntario, seu spontaneo per distinctionem à coacto, & violento. Nam & ipse Augustinus pluries docet, fælicitatem non liberè, sed necessariò à nobis amari, vt infra videbitur. Eam formam loquendi sectantur Scotistæ, qui exindè dicunt, Spiritum Sanctum liberè procedere, à Patre, & Filio, intelligentes, non quidem contingenter, quasi possit non procedere, sed voluntariè, non coactè. Supposito ergo hoc, nimirum distinctione explicata inter voluntarium, & liberum, quæritur: An possit esse perfectè voluntarium, quod non est liberum: An verò quod caret libertate, careat etiam perfectione voluntarij; in qua quæstione, quamuis reuera de voce sit, plura verba profundunt recentiores.

2. Existimo dicendum, quòd formaliter loquendo, ad perfectionem voluntarij non requiritur libertas, immò potiùs ex libertate minuitur voluntarium. Ita tenet Aluarez 1. 2. disp.22. & alij.

Probatur sic: Perfectio effectus procedit ex perfectione suarum causarum; causæ autem voluntarij sunt, inclinatio appetitus, & cognitio, vt patet ex definitione, immò appetitus propriè est causa, cognitio verò tantùm conditio, quia voluntas, siue appetitus non potest ferri in incognitum, vel, si est dicenda causa, non est ita præcipua, & proxima, vt appetitus; ergo id erit magis, seu perfectiùs voluntarium, quod magis est ex inclinatione appetitus, seu, quod est ex maiori intellectione; at magis est ex inclinatione appetitus actus necessarius appetitus, quàm liber; ergo magis est voluntarius actus necessarius, quàm liber, immò libertas minuit potiùs voluntarium.

Probatur 2. Magis voluntaria est Deo processio Spiritus Sancti; quàm productio creaturarum; & tamen illa est necessaria, hæc libera. Item: magis est voluntarius creaturæ rationali amor vltimi finis, siue beatitudinis, qui necessarius est, quàm amor liber erga alia obiecta.

Respondet Vasquez, quòd processio Spiritus Sancti, itemque amor Dei erga seipsum perfectior quidem est cum conditione necessitatis, quàm si esset liber, immò, si esset liber, supponeret imperfectionem in obiecto amato, quod est ipse Deus. Nihilominus considerato modo operandi cum determinatione ad vnum, hic imperfectus est, quia caret perfectione libertatis, & conuenit etiam brutis, libertas autem est propria rationalium, quamuis non sit perfectio simpliciter simplex, atque adeo nulla sit imperfectio in amore Dei erga seipsum, qui non est liber, sed necessarius.

Sed hæc Responsio non est ad propositum: Non enim quærimus, quis

quis modus operandi sit perfectior, necessarius, an liber; sed quis sit magis voluntarius: & probamus magis esse eum, qui est necessarius; ad quod Responsio nihil dicit. Præterea. Responsio concedit, quod ex modo operandi perfectior sit amor Dei erga creaturas, qui est liber, quàm erga seipsum, qui est necessarius; & eadem ratione, quòd perfectior sit emanatio creaturarum ad extra, quàm Diuinarum Personarum ad intra; quod ego quidem non auderem asserere.

Verùm pro solutione argumentorum in contrarium, notandum est, quod aliquando dicitur voluntarium id, quod procedit ex maiori cognitione, quatenus, scilicet, magis cognoscitur bonum, seu, magis applicatur voluntati, quæ proinde maiori inclinatione fertur in ipsum; vnde fit, vt necessariò ametur Deus in patria, qui in hac vita contingenter amatur, quia, scilicet, non plenè in hac vita cognoscitur bonitas Dei; qua ratione D. Thomas docet, in brutis non reperiri voluntarium perfectum, eò quia in ipsis non est cognitio perfecta.

3. Obijcit primo Vasquez disp. 33. Perfectior est modus operandi liberè, quàm necessariò respectu voluntatis; ergo perfectiùs voluntarium est liberum, quàm necessarium.

Respondeo primò, Argumentum non plùs concludere, nisi quòd sit perfectior operatio voluntatis in ratione operationis illa, quæ est libera, quam quæ est necessaria, quod in præsenti non quæritur; aliud enim est, esse operationē voluntariam perfectiorem, aliud, esse perfectiorem operationem in ratione voluntarij, seu, esse magis voluntariam.

Respondeo secundò, antecedens esse dubium vniuersaliter loquendo, immò falsum; nam amor liber erga vltimum finem esset imperfectus, & concerneret imperfectionem in amante, seu, voluntate eius; quod malè negat Vasquez; amare enim necessariò vltimum finē ex perfectione voluntatis descendit; vnde Augustinus de Natura, & Gratia cap. 28. *Omnino*, inquit, *nolle non possumus esse beati; nescio qua bona constrictione naturæ.* Et patet, quia perfectio est inclinari in bonum; ergo & perfectio est inclinari necessariò in summū bonum; sicut è contra: imperfectio est posse deserere bonum: Non ergo vniuersaliter perfectior est modus operandi liberè, quàm necessariò respectu voluntatis; sed distinguendum est per ordinem ad obiecta; & respectu obiecti, in quo est omnis ratio boni, nullaque mali, est imperfectio tendere liberè, quia concernit defectum inclinationis in bonum; respectu autem cæterorum obiectorum, in quibus adest aliqua ratio boni, & aliqua mali, potest concedi, quòd perfectiùs sit operari liberè, quàm necessariò; quamuis absolutè loquendo perfectius sit agens, quod potest operari etiā liberè, quàm quod potest operari necessariò tantùm.

Obijcitur secundò. Quo magis necessariò mouetur voluntas, eo magis

gis mouetur ab extrinſeco, & quò magis liberè, eo magis mouetur à ſeipſa; ergo magis eſt voluntaria operatio libera, quàm neceſſaria. Antecedens non probatur à Vaſquez; ſed tamen probari poteſt: quia in operatione libera voluntas mouet, ſeu, determinat ſeipſam; in operatione autem neceſſaria mouetur ab auctore naturæ, qui eſt ipſi extrinſecus. Similiter conſequẽtia probari poteſt; quia magis voluntariũ eſt id, in quod voluntas fertur ex ſe, quàm id, in quod fertur ab extrinſeco.

Reſpondetur negando Antecedens, quod eſt manifeſtè falſum; nam id, in quod voluntas mouetur neceſſariò, mouetur ex vi, & impetu naturæ, quam cohibere non poteſt, quia non habet poteſtatem ſupra ſeipſam; & dicitur tunc operari, vt natura. Inſuper: magis intrinſecum eſt id, quod alicui conuenit neceſſariò, quàm quod conuenit contingenter. Rurſus: magis intrinſecum eſt id, quod eſt determinatum, quàm quod eſt indifferens, ſeu liberum; hoc enim habet rationem accidentis, cum poſſit adeſſe, & abeſſe.

Ad probationem dicitur, quòd de rigore ſermonis magis à ſe, ſeu, ex ſe fertur voluntas, quando fertur neceſſariò, & ex vi ſuæ naturę, quàm cum fertur contingenter, & ex ſua libertate; licet autem tunc dicatur moueri ab auctore naturæ, id non proinde intelligendum eſt, quaſi non feratur ex ſuis intrinſecis; immò propter hoc ipſum, quia ille motus procedit ex intrinſecis, & natura voluntatis refunditur in auctorẽ naturæ; qui, ſcilicet, talem inſtituit naturam, vt ex ſuis intrinſecis feratur in tale obiectum. Hoc etiam ſenſu dicitur, grauia, & leuia moueri à generante, quorum tamen motus procedit à grauitate, & leuitate ipſis intrinſeca; quia, nimirum, talem formam habent à generante. Cum ergo dicitur, quòd tantùm in actu libero voluntas mouetur à ſe, non eſt intelligendum, quod tunc tantùm moueatur ex vi ſuæ naturæ. Immò hoc falſum eſt, & verum oppoſitum; ſed quia ille motus, cum non ſequatur determinatè naturam voluntatis, ſed libertatem eius, non poteſt refundi in auctorem naturæ, ſed refunditur in ipſam voluntatem, quæ determinat ſeipſam; & dicitur mouere ſeipſam. Argumentum ergo bene perpenſum probat oppoſitum eius, quod intendit Vaſquez; & ſi concluderet, probaret, quòd magis voluntaria eſſet Deo creatio ad extra, vel amor creaturæ, quàm productio ad intra, & amor ſui ipſius, quia ad illa Deus liberè determinat ſeipſum, non autem ad iſta. Hoc autem nec ipſe Vaſquez proferre audet.

CAPVT

CAPVT IV.

An concupiſcentia tollat, vel ſaltem minuat Voluntarium.

1. QVòd concupiſcentia non tollat voluntarium eſt doctrina Philoſophi 3.Ethicorum cap.4., quam etiam pleriſque rationibus probat. Primò; quia actiones puerorum, & brutorum non eſſent ſpontaneæ, ſiue voluntariæ, cum ex maxima parte procedant ex concupiſcentia. Secundò; quia multa honeſta agunt homines ex concupiſcentia; Si quidem paſſiones, dum regulantur à ratione, bonæ sũt, immò arma virtutis: *Oportet enim*, inquit Philoſophus, *& iraſci pro quibuſdam, & etiam cupere nonnullas res, vt ſanitatem, atque diſciplinam*. Sed abſurdum eſt, vt actiones honeſtę procedentes ex concupiſcentia, aut ira dicantur inuoluntariæ; ergo concupiſcentia, & ira non tollunt voluntarium. Subdit autem Philoſophus, eſſe ridiculum, ſi actiones honeſtæ cauſatæ ex concupiſcentia, dicantur voluntariæ, turpes verò, & inhoneſtæ inuoluntariæ; cum eadem ſit amborum cauſa. Tertiò; quia quæ fiunt ex concupiſcentia cauſant voluptatem, ſed quæ fiunt ab inuito cauſant dolorem; ergo quæ fiunt ex concupiſcentia, non fiunt ab inuito, atque adeo ſunt voluntaria. Quartò; actiones turpes procedentes ex concupiſcentia, vel ira iudicantur reprehenſibiles; ergo ſunt voluntariæ; nulla enim actio eſt reprehenſibilis, niſi volontaria. Hæc ſunt Ariſtotelis argumenta.

Verum ea in hac controuerſia eſt ratio dubitandi; quia voluntariũ procedit ex inclinatione appetitus cum cognitione, & concupiſcentia auget quidem, ſeù potiùs, eſt augumentum inclinationis appetitus, ſed minuit cognitionem; ergo ex hac parte videtur tollere, vel ſaltẽ minuere voluntariũ; quare pleriq; Doctores in hanc ſententiam deſcẽdunt.

2. Cæterum verum eſt oppoſitum loquendo ſtrictè, & formaliter. Ita Carafa 1.2.quæſt.6. artic.7. diſp.vnica. Auerſa quęſt.6. de actibus humanis, ſect. 13. & alij

Probatur; Quia ad voluntarium magis per ſe ſe habet appetitus, quàm cognitio; immò hæc videtur eſſe potiùs conditio, quàm cauſa, vt diximus capite præcedenti; ſed concupiſcentia intendit, ſeu, eſt intenſio appetitus; ergo, licet cauſet aliqualem ignorantiam, non minuit, ſed potiùs auget voluntarium; minuit tamen liberum, quia libertas conſiſtit in indifferentia; ſed concupiſcentia auget inclinationem

versùs vnam partem ; ergo minuit libertatem.

Obijciunt Recentiores: Corradus 1. 2. quæst. 6. artic. 7. Vasquez disp. 28: cap. 2. & alij. In brutis non conceditur voluntarium perfectum, quia non habent perfectam cognitionem; sed concupiscentia minuit cognitionem; ergo minuit voluntarium.

Respondeo, quòd in brutis negatur perfectè voluntarium quantùm ad eas circumstantias, vel conditiones obiecti, quas ipsa ignorant, homines verò cognoscunt, & ideo comparatione facta inter voluntarium brutorum, & hominum, voluntarium brutorum dicitur inperfectum. Sed respectu illarum rationum obiecti, quas bruta cognoscunt, admittitur in eis voluntarium perfectum, immò perfectius, quàm in hominibus, si maiori appetitus inclinatione ducantur.

Obijcies secundò. Peccata commissa ex maiori concupiscentia sunt minoris grauitatis, nec alia ratione, nisi quia sunt minoris cognitionis, atque minùs voluntaria; ergo concupiscentia minuit voluntarium.

Respondeo, minui grauitatem illorum peccatorum, quia sunt minus libera, vnde voluntarium ibi accipiendum est pro libero; libertas enim requiritur ad rationem culpę, & peccata, quò sunt liberiora, eo sũt grauiora, & è contra, quò minùs libera, minùs grauia; qua ratione peccatum Adæ dicitur grauissimum, non quidem ratione obiecti, sed quia maxima libertate commissum, qualem, scilicet, in hoc statu naturæ lapsæ non habemus, in quo caro concupiscit aduersùs spiritum. Hinc peccata procedentia ex vehementibus passionibus ex quadam parte excusantur.

Addendum tamen est ad pleniorem notitiam huius rei, quòd respectu earum conditionum, de quibus adest ignorantia, adest etiam excusatio à culpa, non verò absolutè, & simpliciter, idest, quantùm ad totam rationem culpæ, quæ est in actu, vt, si quis accedat ad non suam, quæ sit etiam consanguinea, sciens esse non suam, sed ignorans consanguineam, excusatur quidem à malitia incestus, non verò à malitia fornicationis. Concupiscentia autem non causat ignorantiam obiecti simpliciter, sed tantùm earum conditionum, quæ opponuntur suo motui, scilicet, per quas retardaretur suus impetus; respectu autem earum conditionum, à quibus mouetur, non causat ignorantiam, sed potiùs intendit cognitionem. Verbi gratia, concupiscentia vindictę non causat ignorantiam boni delectabilis, quod reperitur in vindicta, & mouet appetitum ad ipsam, immò auget hanc cognitionem; sed causat aliqualem ignorantiam, seu, inconsiderationem mali inhonestatis, aut alterius, quod reperitur in vindicta; ergo non causat inuoluntarium, immò nec etiam minuit voluntarium simpliciter in prosecutione vindictæ, sed tantùm respectu earum conditionum, quæ suo motui

oppo-

opponuntur, ideſt, mali in honeſtatis, aut alterius. Comparando autem actum procedentem ex cõcupiſcentia, atque adeo ex aliquali ignorantia quarumdam conditionum obiecti cum actu procedente ex determinatione omninò libera voluntatis, debet dici magis intenſiuè voluntarius primus, quia procedit ex intenſiori inclinatione, & cognitione motiui formalis; largè, & extenſiuè verò loquendo poſſet vocari magis voluntarius ſecundus, attendendo, ſcilicet, maiorem cognitionem plurium conditionum, & circumſtantiarum. Et nihilominus peccatum procedens ex concupiſcentia ſemper minuitur in ſui grauitate propter minorem attentionem concupiſcentis ad eas conditiones obiecti, ex quibus poſſet retrahi à ſuo motu, quod idem eſt, ac propter minorem libertatem in operando.

3. Obijcit tertiò Almainus. Quod eſt ex concupiſcentia eſt minùs à principio intrinſeco; ergo minùs voluntarium; Patet Conſequentia: Probatur Antecedens; quia tunc voluntas non fertur ſua ſponte in obiectum, ſed tracta ab alio, ideſt, à concupiſcentia, quæ eſt extrinſeca voluntati.

Reſpondeo, voluntarium non dici id tantùm, quod eſt à voluntate, ſed quod eſt à principio intrinſeco operanti. Concupiſcentia autem, licet ſit extrinſeca voluntati, eſt tamen intrinſeca homini; ergo quod ex ea procedit erit homini voluntarium, quidquid ſit, an poſſit dici voluntarium ipſi voluntati. Adhuc, & ipſi voluntati eſt, quando concupiſcentiæ conſentit; licet enim ab ea moueatur, ſiue alliciatur, tamen conſenſus eius ab ipſa eſt, & concupiſcentia non trahit voluntatem effectiuè, vel immediatè, ſed obiectiuè mouendo rationem, vt fortiter proponat obiectum concupitum, & ſiſtat in conſideratione bonitatis eius, prætermiſſa, vel leuiter attincta conſideratione malitiæ; nec enim voluntas poteſt moueri, niſi à bono propoſito per rationem; tunc autem ſpontè ſua voluntas fertur in obiectum; ergo conſenſus eius eſt ipſi voluntarius; quod autem eſt à concupiſcentia ſimul, & à voluntate magis eſt voluntarium homini, quàm id quod eſt ab altero tantùm. Itaque Argumentum probat ſolùm, voluntarium procedens à concupiſcentia eſſe minùs liberum, eò quia voluntas trahitur à concupiſcentia; quod vtique verum eſt, vt diximus.

Obijcies quartò. Concupiſcentia minuit liberum: ergo & voluntarium; Probatur Conſequentia, quia voluntarium neceſſarium, & voluntarium liberum ſunt duæ ſpecies voluntarij in communi; ſed non poteſt augeri, vel minui differentia, aut ſpecies, quin augeatur, vel minuatur genus; ergo non poteſt minui liberum, quin minuatur voluntarium.

Reſpondeo negando Conſequentiã. Ad probationem negatur Maior,

ior; dicitur enim, quòd libertas, & necessitas non se habent ad voluntarium in communi sicut differentiæ ad genus; nam omne liberum est voluntarium; ergo liberum supponit voluntarium, & superaddit illi modum emanationis à voluntate, idest, cum indifferentia antecedente ex parte voluntatis. Quare potest augeri voluntarium, & minui liberum, & è contra.

Obijcies 5. Concupiscentia causat displicentiam; ergo & inuoluntarium. Probatur Antecedens; quia de peccato commisso ex concupiscentia solet nasci dolor.

Confirmatur: Quod est causa causæ, est causa causati, sed concupiscentia est causa peccati, peccatum verò est causa doloris; ergo concupiscentia est causa doloris.

Respondeo, oppositum illius Antecedentis asseri à Philosopho, vt supra diximus, quòd, scilicet, quæ fiunt ab inuito, causant dolorem, quæ verò fiunt ex concupiscentia, causant voluptatem; dicitur tamen quæstionem esse de eo, quod causatur à concupiscentia immediatè; dolor autem, si causatur à concupiscentia, non causatur immediatè, sed remotè.

Respondeo 2. Dolorem causari per se à fęditate culpæ, quàm extincta concupiscentia animus intuetur libera ratione; vnde tantum abest, vt causetur à concupiscentia, quòd potius non consurgit, nisi eius feruore extincto; igitur ab ea causatur solùm per accidens, quatenus, scilicet, nisi præcessisset concupiscentia, non fuisset admissa culpa, quæ postea displicet; quo etiam sensu concedi potest, causari ab ea inuoluntarium.

Ad Confirmationem dicitur, quòd illud axioma valet solúm in causis, quarum vna non mouetur, nisi mota ab alia; vt, si manus mouet baculum, & baculus mouet lapidem, manus mouet lapidem, quia baculus non mouet, nisi motus à manu. In causis autem, quæ huiusmodi dependentiam ad inuicem non habent, non valet; non enim, si arbitrium est à Deo, & culpa ab arbitrio, culpa est à Deo, quia arbitrium non peccat, vt est à Deo. Sic ergo; quamuis concupiscentia causet peccatum, & peccatum pariat dolorem, dolor tamen non est à concupiscentia, maximè, quia peccatum non causat dolorem efficienter, sed obiectiuè propter sui malitiam, efficienter autem causatur, vel à virtute pęnitentiæ, vel à motione Dei.

Notandum tamen in calce huius quæstionis, quòd Diuus Thomas hic ad tertium docet, quòd si concupiscentia tanta sit, vt priuet vsu rationis, quemadmodum in amentibus, ibi non est voluntarium, cuius dictum communiter approbatur; sed est intelligendum de voluntario respectu voluntatis, non vniuersaliter, i., respectu etiam appetitus sensi-

ſenſitiui, ad cuius motum non requiritur cognitio intellectiua, ſed ſufficit ſenſitiua, quæ cum adeſt concupiſcentia, deeſſe non poteſt, quia nullus appetitus poteſt ferri in incognitum: niſi dicamus, quòd ibi D. Thomas voluntarium ſumat pro libero, quod certè non reperitur, niſi in actu voluntatis.

CAPVT V.

An metus tollat rationem voluntarij, aut ſaltem minuat?

1. SEnſus eſt. An opera facta ex metu, ſeù, ad quæ facienda voluntas inducitur ex metu alicuius mali debeant dici voluntaria, nec ne, & quomodo. Sententia communis eſt cum Philoſopho tertio Ethicorum capite primo, & Diuo Thoma prima ſecundæ, qu.6. art.6. & Egidio in 2. diſt. 25. quæſt.1. artic.5., quòd opera facta ex metu, ſimpliciter, & abſolutè loquendo, ſint voluntaria, habent tamen admixtum aliquid inuoluntarij, propter quod dicuntur inuoluntaria ſecundùm quid. Idipſum clarè docuit Auguſtinus Libro de Spiritu, & littera cap.31. *Si ſubtiliùs aduertamus, etiam quod quiſque inuitus facere cogitur, voluntate facit. Sed quia mauult aliud, ideò inuitus, hoc eſt, nolens facere dicitur. Malo quippe aliquo facere compellitur, quod volens euitare, vel à ſe remouere, facit, quod cogitur. Nam ſi tanta voluntas eſt, vt malit hoc non facere, quàm illud non pati, cogenti proculdubio reſiſtit, nec facit. Ac per hoc, ſi facit, non quidem plena, & libera voluntate, ſed tamen non facit, niſi voluntate.* Hinc, ſi quis metu mortis, aut alterius mali induceretur ad fornicandum, vel colendum idola, peccaret, quia voluntariè id faceret ad effugiendam mortem, quàm potiùs deberet ſubire, ne peccaret.

Ratio primi dicti ex Philoſopho deſumpta eſt; quia operans ex metu alicuius mali, vt effugiat illud, vult ita operari, ſicut operatur; ergo operatio eſt illi voluntaria. Et confirmatur; quia fuga illius mali eſt voluntaria, ergo & id, quod cauſa eius operatur, ſeu, quod aſſumit, vt medium vtile ad illud vitandum; quare proiectio mercium imminente naufragio eſt proijcientibus voluntaria, ſicut voluntariè quęrunt auertere naufragium. Nec magis eſt metu mortis, quàm ſpe vitæ: hanc enim ſperant ſe conſeruaturos per illam poiectionem. Conſtat autem, maximè voluntariè homines operari ex ſpe alicuius boni, vel adipiſcendi, vel conſeruandi. Ideo, ſi aliquis magis vellet non proijcere

diui-

diuitias, quàm vitam perdere, ilias non proijciet in naufragio; vt de Ptolomæo Cypriorum Rege narrat Valer. Max. lib. 9. de Auarit. quòd. s. nō sustinens mergere diuitias, vti destinauerat, reuexit eas in domum suam futuras necis suæ præmiũ; ergo dum proijcit, voluntate proijcit.

Ratio secundi dicti est: quia operatio facta ex metu, considerata extra casum metus, non placet, sed respuitur à voluntate, aliter non esset tunc facta tantùm ex vi metus, sed alia ratione, in qua complaceret sibi voluntas; at illa ratio, per quam extra metum illa actio respuitur, permanet in eadem, dum fit propter metum, atque cognoscitur permanere, licet superetur à ratione boni superuenientis, v.g. ratio, propter quam proiectio mercium displicet extra casum metus, est, quia est priuatio bonorum vtilium, quæ placent; quæ ratio permanet in ipsa, dum tempore naufragij fit, adhuc enim est priuatio bonorum vtilium, quæ placent; atque totum id cognoscitur tunc; ergo licet prę ponderet tunc bonum conseruandæ vitæ, quod speratur ex illa proiectione, adhuc proiectio non est simpliciter voluntaria, sed admiscetur illi aliquid inuoluntarij, vnde non fit sine aliqua displicentia: quę ratio sic explanata clarè demonstrat veritatem Conclusionis.

2. Contra Obijcies primò. Quod fit ex metu non est volitum ratione sui, sed tantùm ratione circumstantiæ; ergo debet dici inuoluntarium simpliciter, & voluntarium secundùm quid. Antecedens Probatur; quia proiectio mercium secundùm se displicet, eligitur autem in periculo naufragij, quia habet rationem medij vtilis ad conseruationem vitæ; ergo tantùm eligitur ratione circumstantiæ; & sanè hoc modo loquendi vtuntur Nyssenus quarto Philosophiæ capite primo, & Anselmus dialogo de libero arbitrio capite quinto.

Respondetur negando Antecedens. Ad probationem negatur Consequentia; perperam enim casus naufragij vocatur circumstantia proiectionis mercium: circumstantiæ enim sunt aliquo modo volitæ à volente obiectum, at casus naufragij nullo modo est volitus à proijciente merces. Item. Circumstantia non est ratio volendi obiectũ, sed obiectũ est ratio volendi circumstantiam; ergo omnino peruersè dicitur, quòd proiectio est volita ratione circumstantiæ naufragij. Igitur volita est proiectio, quia est vtilis ad saluandam vitam, quam vtilitatem habet ex se in illo casu; ergo ex se est volita, non ratione alicuius circumstantiæ, quamuis non sit volita nisi in illo casu, quia in eo casu tantùm habet illam vtilitatem. Si autem largè ille casus appelletur circumstantia, erit quæstio de voce. Sed numquam potest dici, proiectionem esse volitam ratione illius circumstantiæ, cum illa circumstantia nullo modo sit volita. Sed dici debet, in illa circumstantia, seu potiùs casu, aut articulo.

Obij-

Obijcitur 2. Sicut se habet naturale ad naturam, ita voluntarium ad voluntatem; sed quod aliquo modo repugnat naturæ non dici naturale; ergo quod aliquo modo repugnat voluntati non potest dici voluntarium; sed quæ fiunt ex metu, dum fiunt cum aliqua displicentia, repugnant aliquo modo voluntati; ergo non possunt dici voluntaria.

Respondetur dimissa Minori negando Consequentiam. Nam sicut magis determinatum est bonum naturæ, quàm bonum voluntatis, ita magis determinata inclinatio. Natura non inuestigat in obiecto rationem boni, vel mali, sed est purus appetitus in suum bonum. At intellectus inuestigat hæc in vno eodemque obiecto, quòd diuersis respectibus potest esse bonum & malum; sicque proponit voluntati. Simile huic accidit in naturalibus præsertim animantibus, vt, scilicet, eadem res quadamtenus prosit, & quadàtenus obsit illis (quòd patet maximè in ægrotis) propter diuersam temperiem partium. Quando igitur in obiecto longè maior est ratio boni, quàm mali voluntas absolutè fertur in illud; propter admixtam autem rationem mali fertur cum aliqua displicentia, vnde ille actus dicitur voluntarius simpliciter, inuoluntarius secundùm quid. Sed vlteriùs dubitatur; si actus fiat simul ex timore, & amore, vt, cum quis custodit mandata, tum amore bonorum æternorum, tum timore pœnarum inferni, quę motiua æqualiter moueant, quomodo tunc dicetur ille actus. Respondetur, actum factum ex metu non dici inuoluntarium secundùm quid præcisè ratione metus, sed ratione displicentiæ, quæ solet adiungi actui, dum fit ratione metus, vt patet in proiectione mercium tempore naufragij. Potest autem actus fieri ex metu, & tamen sine displicentia: neque enim quicunque abstinet à peccatis metu inferni, abstinet cum displicentia, aliter actus factus ex timore semper esset cum inclinatione ad oppositum, atque adeo abstinentia a peccatis ex timore semper esset cum affectu ad peccata; quod falsum est, quia timor tollit etiam affectum peccandi, imo hæreticum, vt pote contra id, quod supponit Tridentinum infra referendum. Igitur custodia mandatorum, si sit ex amore erga bona æterna, & ex metu gehennæ excludente affectum peccati, nullo modo erit inuoluntaria, neque secundùm quid. Si autem sit cum affectu peccati, non erit custodia mandatorum, nisi fortè dumtaxat quantùm ad actus externos; quia mandata prohibent etiam affectum peccati.

3. Obijcies 3. Non potest idem actus esse voluntarius, & inuoluntarius, etenim istę duæ rationes opponuntur, cum vna neget alteram; ergo falsum est, opus factum ex metu esse simul voluntarium, & inuoluntariũ.

Respondent aliqui, inter quos Aluarez, opus factum ex metu esse simpliciter voluntarium, dici tamen inuoluntarium, quia est cum

voluntate conditionata de opposito, vg. cum quis proijcit merces ad conseruandam vitam, simul cum voluntate eas proijciendi habet voluntatem conditionatam, scilicet, non proijcerem, nisi hoc periculum adesset, ideo proiectio est simul voluntaria, & inuoluntaria per respectum ad duos illos actus. Sed hæc responsio non est admittenda; sequitur enim ex ea, quòd detestatio peccati ex metu pęnarum habeat necessariò adiunctam voluntatem conditionatam de opposito, scilicet, non detestaret, nisi adesset metus: cuius oppositum supponitur à Tridentino, sessione 14. cap. 4. dum declarat, quòd, si dolor peccati ex metu pęnarum excludat voluntatem peccandi, est bonus, immo donum Dei, & impulsus Spiritus Sancti. Et oppositum huius, scilicet, quòd talis dolor semper coniunctus sit cum affectu peccandi, atque adeo cum peccato, est dogma Lutheri damnatum ab eodem Tridentino; eadem sessione cap. 15. de Pœnitentiæ Sacramento; quamuis autem Aluarez prima secundæ, quęst. 6. art. 6. nonnullas solutiones hahibeat ad hoc argumentum, non tamen attigunt eius vim, prout hic proponitur. Concedendum est quidem, sepissimè operi facto ex metu coniungi voluntatem illam conditionatam de opposito. Sed quod semper concomitetur, hoc est negandum. Sed tunc oportet assignare causam, cur ille actus sit inuoluntarius secundùm quid. Non enim est talis, quia non fit tota intensione, & conatu voluntatis; nam sic plurimi, ac fermè omnes actus voluntatis dicendi essent inuoluntarij, cum paucissimi sint, qui ex toto conatu voluntatis procedant. Et præterea. Non esse ex toto conatu voluntatis facit quidem, vt actus non sit intensè, seu perfectè voluntarius, non tamen potest facere, vt habeat admixtum de inuoluntario, cùm neque in qualitatibus sensibilibus remissio vnius inferat admixtionem alterius.

Dicendum igitur, illum actum dici inuoluntarium secundùm quid, quia in obiecto volito adest ratio aliqua mali, quę displicet, & propterquam voluntas non plenè fertur in illud, v.g. in proiectione mercium adest malum damni temporalis; quando igitur actus voluntatis est cum tali displicentia propter aliquam malitiam obiecti retrahentis voluntatem, tunc actus dicitur inuoluntarius secundùm quid. Quę ratio mali debet tunc esse cognita, & displicere, aliter actus factus ex metu non esset inuoluntarius, neque secundùm quid, vt patet in his, qui dolent de peccatis, vel abstinent ab eis ducti timore gehennœ: talis enim dolor, & abstinentia nō debet dici inuoluntaria, neque secundùm quid, si non adsit complacentia conditionata de peccatis, de quibus dolent, & aquibus abstinent. Quòd rectè notauit Auersa prima secundæ, quæst. 6. de Actibus humanis sect. 14. Quare displicentia concomitans actum factum ex metu verè reddit illum inuoluntarium secun-

cundùm quid, & quia solet concomitari, ideo absolutè dicitur, talem actum esse inuoluntarium secundùm quid. Idque verum est non tantùm in actu facto ex metu, sed etiam facto cum concupiscentia in oppositum. Vnde Philosophus Lib. secundo ad Eudemium cap. 8. & 9. dicit, in resisteudo cupiditati, & iræ inueniri quoddam inuoluntarium, & violentum, quia, scilicet, reperitur ibi quædam displicentia propter inclinationem concupiscentiæ in oppositum. Quamuis possit dari continentia etiam sine actuali displicentia, saltem in parte rationali, aliter omnis continentia esset coniuncta cum affectu peccandi; sed non potest dari sine difficultate. Hinc Augustinus libro 8. Confessionum cap. 8. & 9. ait, quòd animus aliquando imperat sibi, vt velit, & tamen non vult, quia non plenè imperat ex ægritudine, qua non totus assurgit in veritatem prægrauatus consuetudine.

Respondetur ergo, non esse inconueniens, eundem actum voluntatis esse voluntarium absolutè, & inuoluntarium secundùm quid. Et cum arguitur, quòd esset simul voluntarius, & inuoluntarius, peccatur per fallaciam à dicto secundùm quid ad simpliciter, vt patet ex Logicis. Adest huius rei exemplum etiam in motibus sensibilibus: eleuatio enim manus, spectato appetitu viuentis, voluntaria est, spectata autem grauitate corporis est violenta, nam hæc inclinat deorsum; & tamen illa èst simpliciter voluntaria, quia virtus mouentis superat grauitatem corporis. Ita; quamuis proiectio mercium, spectata ratione damni, sit inuoluntaria, quia tamen hæc ratio vincitur à ratione boni vtilis ad conseruandam vitam, quam voluntas absolutè appetit, simpliciter dicenda est voluntaria, secundùm quid autem inuoluntaria.

Obijcitur quartò. Quæ fiunt ex metu, saltem graui, & cadente in constantem virum, non sunt valida, immo irrita; ergo non sunt simpliciter voluntaria. Probatur Antecedens. Quia promissiones, matrimonia, cæterique contractus facti ex metu graui non reputantur valida in vtroque foro. Probatur Consequentia. Quia huiusmodi contractus, & promissiones habent vim ex voluntate; ergo si essent voluntarij, essent validi, sed non sunt validi; ergo, &c.

Respondetur, hæc quidem, si sint inualida, non esse inualida, quia nō sint voluntaria, sed alia ratione, quia, scilicet, vel ad validitatē huiusmodi contractuum non sufficit voluntarium vtcumque, sed requiritur purum, & immune à metu, aut alia vi; vel, quia ille, cui fit obligatio ex metu, non est capax eam recipiendi; quæ sanè est latissima materia disputandi, & de ea multa scribunt non solùm Theologi, sed etiam Doctores vtriusque Iuris; vnde ne omnino prætereamus materiam scitu dignam, quæque sępè occurrit in praxi, nonnulla de ea nobis dicenda sunt; sit ergo.

CAPVT VI.

Declaratur: An Promissiones, Vota, Contractus facta ex Metu sint valida, nec ne, & quanam ratione?

1. Dicimus breuiter: Contractus, vel Promissiones factæ in fauorem hominis ex metu iniustè incusso ab homine ad finem extorquendi consensus videntur irriti Iure Naturæ. Ita videtur colligi ex Capite *Ad aures*, de his, quæ vi, metusve causa fiuut; vbi dicitur, quòd qui terrore laicorum renunciauit, potest denuò eidem Ecclesiæ præfici. Vbi insinuatur, quòd illa renunciatio fuerit nulla. Similiter ex Capite *Ad audientiam* eodem titulo; vbi dicitur, quæ vi, metusue causa fiunt carere debere robore firmitatis; ac si diceret, debere esse, seu extimari nulla; idque ex ipsa natura facti; ergo factum ipsum Iure naturæ est nullum, aliter non deberent, sed possent carere robore firmitatis ex voluntate libera superioris annullantis. Quamuis autem Capite *Abbas* eodem titulo dicatur, quæ vi, metuue fiunt debere in irritum reuocari, hoc potest intelligi, non quia non sint irrita Iure naturæ, sed quia debeant, vt sunt, declarari irrita à Iudice; itaut Iudex declaret, non faciat irrita; vel debere in irritum reuocari quantùm ad factum, itaut tollatur; nam de Iure suppónuntur irrita; & reuera Pontifex in dicto Capite iubet irritari factum, idest, restitui Ecclesiam, quæ per vim, & metum renunciata fuerat.

Sed probatur ratione; quia est contra æquitatem naturalem, vt quis reportet commodum de iniquitate; & quod vis, fraur, & dolus vlli patrocinentur: Capite *Tuas dudum* de Vsuris. Et Capite *Sicut tuis §. Quamuis* de Simonia. Et Capite *Aduersùs* de immunitate Ecclesiarum. Et Capite *Officij* de Testamentis. Et Capite *Requisisti* eodem titnlo. Et Capite *In nostra* de Sepulturis. Et Capite *Tuæ Fraternitatis* de Clericis. Et Capite *Cum dilectus* de Religiosis domibus; ergo is, in fauorem cuius fit obligatio metu extorta, non habet ius eam recipiendi; ergo neq; alter remanet obligatus: hæc enim correlatiua sunt; ergo huiusmodi Contractus, & Promissiones sunt irriti Iure naturæ.

Vbi est aduertendum, non dici à nobis esse irritos Iure naturæ, quia non sint voluntarij, immo oppositum diximus cap. 5., quare frustra opposita sententia ex illo capite contendit esse validos, sed ea ratione, quam assignauimus. Quæ etiam habetur ex Diuo Thoma 2.2.q.89. art. 1.

art. 1. ad 3. *In iuramento*, inquit, *quod quis coactus facit, duplex est obligatio; vna quidem, qua obligatur homini, cui aliquid promittit; & talis obligatio tollitur per coactionem, quia ille, qui vim intulit, hoc meretur, vt ei promissio non seruetur.*

Militant autem supradictæ rationes, etiam in contractibus, vel promissionibus factis ex metu leui; si tamen verè metus est causa contractus, quia etiam ibi interuenit iniuria, vt notat Lessius lib. 2. de Iustitia, & iure cap. 49. dub. 3. num. 15., licet in foro exteriori de hoc non habeatur ratio, quia metus leuis in tali foro reputatus nullus.

Promissiones autem factæ ex timore iustè incusso; vt, cum quis metu mouetur ad promittendum, vel faciendum aliquid, quod facere tenetur, sunt validę ex omnium sententia; nam neque eis deest ratio voluntarij, nec adest iniuria, aut alia ratio, propter quam sint irritæ; aliter, quæ homines faciunt ex metu à Deo, vel Legibus iustè incusso, non validè facerent: quod est omnino absurdum.

2. Promissiones autem, vel vota Deo facta in periculo naufragij, infirmitatis, aut alterius mali, siue metus dependentis à causis naturalibus siue Diuinis sunt validæ ex communissima sententia. Et patet, quia emissio talis voti est spontanea petitio auxilij à Deo, vt opem ferat. Neque magis fit metu mali euitandi, quam spe boni, vel conseruandi, vel adipiscendi, vt cap. 5. dictum est de proiectione mercium metu naufragij. Et sępè, vel permittuntur, vel etiam immittuntur à Deo huiusmodi pericula, calamitatesue ad finem eliciendi ab hominibus propositum melioris vitæ etiam per votum; vt patet in plagis immissis coutra Pharaonem, vt desisteret ab iniusta oppressione, & detentione Populi Iudæi. Et qui compulsi sunt intrare ad Cœnam Lucæ 15. significant eos, quorum per tribulationes, & temporales angustias coercita est in obedientia, vt acutè obseruat Augustinus Epistola 50. ad Bonifacium. Paulus quoque coactus est cessare à persecutione Ecclesiæ, & venire ad Fidem; qui tamen plus laborauit in Euangelio cæteris Apostolis, qui non sic coacti sunt, quòd obseruat idem Augustinus eodem loco, & refertur capite *Schismatici* 23. qu. 6. Et plurima de his leguntur exempla. Rursus; in illis promissionibus, siue votis non adest iniuria, aut aliquod caput, vnde possint censeri irrita. Hoc videtur definitum in capite *Sicut Nobis* decimo septimo de Regularibus, & transeuntibus, vbi dicitur, coercendum esse districtione Ecclesiastica ad obseruantiam Religionis Canonicę quemdam Clericum, qui ægritudine nimia grauatus, & de sanitate desperans habitum dictæ Religionis petierat, & acceperat; idque notauit Lessius de Iustitia, & Iure lib. 1. cap. 49. dub. 3. num. 17. Item in Capite *Porrectum* 13. eodem titulo; vbi quidam Canonicus, qui etiam ægritudine grauatus votum

emiserat Monachismi, dicitur compellendus, vt reddat Domino, quæ promiserat.

Probatur etiam ex Scriptura. Quia promissiones ex vi plagarum inflictarum, & timore infligendarum à Pharaone Moysi factæ de dimittendo Populo Israel validæ erant; peccabat enim Pharao non adimplendo, vnde & grauius à Deo puniebatur. Et cum sępissimè huiusmodi promissiones, & vota fiant ex metu mortis, vel alterius mali, sequeretur ex opposito, vt plurimùm esse nullas, vel irritas, quod non est dicendum.

2. Fortè dicetur, deduci oppositum ex Capite *Relatum*, primo de His, quæ vi, metusue causa fiunt; vbi definitur de quadam muliere, cui à militibus iussu mariti occidendæ donata fuerat vita sub conditione, quòd ingrederetur quoddam Monasterium; definitur, inquam, quòd, si non timore mortis Religionem intrasset, aut ratum post modum habuisset, quod fecerat, compellenda erat, vt ad Monasterium rediret; ex quo videtur colligi, quòd, si id fecisset timore mortis, non erat compellenda, atque adeo, quòd vota facta ex metu non sint valida.

Vidit hanc difficultatem Glosa in Capite *Sicut nobis*, quare assignat disparitatem inter casum huius mulieris, & illius Canonici supradicti, quòd, scilicet, Canonicus ad vitandam mortem animæ petijt habitum Canonicorum, & ideo eius votum fuit validum; mulier autem ad vitandam mortem corporis consensit in ingressum Monasterij, & ideo inualidè vouit.

Sed in primis hæc Glosa diuinat; vnde enim scire potuit, quòd Clericus ad euitandam mortem animæ, & non potiùs corporis vouit Religionem, cum id in allato Capite non referatur, neque Authorem ipsa proferat, à quo acceperit; & rationabiliter possit præsumi oppositum, eo ipso, quo Clericus in articulo mortis vouit Religionem? Communiter enim talia vota, tali temporis articulo fiunt ad impetrandam salutem corporalem à Domino, quam à Medicis desperant. Secundò. Votum habet vim obligandi ex voluntate qua fit, non ex fine, ob quem fit; ergo inanis est disparitas assignata à Glosa.

Respondetur ergo, quòd mulieri iniustè incussus est timor à marito, qui eam occidendam tradiderat, & à Militibus, qui eam occidendam acceperant, atque adeo quidquid interueniente iniuria factum fuerat, irritum erat iure naturæ, vt supra dictum est. Clericus autem non timore iniustè incusso, sed infirmitate grauatus vouerat Religionem; & ideo eius votum validum fuit. Hæc de huiusmodi promissionibus, & contractibus, & de obligatione, quam inducunt, sufficiat breuiter adnotasse. Certum ergo omnino sit, quod vota facta ex metu, simpliciter loquendo, sint valida; quòd vltra prædicta videtur definitum à Triden-

tino

tino sess. 14. cap. 4. & Canone 5. de Sacramento Pœnitentiæ: Vbi declarat, detestationem peccati causatam ex metu pœnarum Inferni, non esse coactam, & extortam, sed voluntariam, & liberam; & oppositum damnat, & anathematizat.

CAPVT VII.

An Vota extorta ex metu iniustè incussu ab Homine sint valida iure Naturæ?

1. SEquitur quæstio. An, cum votum ipsum timore iniustè incusso ad illud extorquendum emittitur, sit validum iure naturæ, an irritum. Et simile est de iuramento; nam per votum promittitur Deo, per iuramentum autem aduocatur Deus in testem; pertinet autem ad honorem Dei, & seruare, quod ei promissum est, & non aduocare ipsum in testem falsitatis.

Censeo, respondendum Affirmatiuè. De iuramento enim id expressè definitur in cap. *Si vero* de Iureiurando, vbi Alexander III. loquẽs de Iuramento facto ex grauissimo metu ait: *Non est tutum, quemlibet contra iuramentum suum venire, nisi tale sit, quod seruatum vergat in interitum salutis æternæ; nec nos alicui dare materiam volumus veniendi contra iuramentum proprium, ne authores periurij videamur.* Item Cælestinus III. loquens de Iuramentis factis ab Inuitis pro vita, & rebus seruandis ait cap. *Verùm* eodem tit. *Vt agatur consultiùs, & auferatur materia deierandi, non eis ita expressè dicatur, vt iuramenta non seruent.*

Affert rationem Caiet. 2. 2. qu. 89. ar. 7. Quia, inquit, iuramenta coacta possunt considerari, vel ex parte iurantis, vel ex parte cogentis, vel ex parte materiæ. Ex parte iurantis obligatoria sunt. Quia in eis nõ est violentia simpliciter, immo ipsa simpliciter voluntaria sunt, secundùm autem quid inuoluntaria. Ex parte cogentis non sunt obligatoria. Quia cogens non meretur, sibi seruari iuramentum, ad quod coegit. Ex parte verò materiæ, si illa est actus licitus, iuramentum est obligatorium. Quia seruatum non declinat in peiorem exitum. Hæc est in summa Ratio, quæ satis verbosè traditur à Caietano.

2. Sed ea non sufficit. Ex eo enim, quòd materia iuramenti sit actus licitus, sequitur quidem, quòd possit seruari, quia non vergit in peius; sed non sequitur, quòd debeat seruari, cum iuramentum ipsum vi est extortũ, immo de hoc est dubitatio præsens; nam aliàs certum est, quòd cum materia non tantùm iuramenti, sed etiam simplicis promissionis est

est illicita, nec iuramentum, nec promissio sunt seruanda. Consideratio insuper triplex illa Caietani videtur minùs apta; quamuis enim in iuramento coacto reperiantur, & cogens, & iurans, & materia, tamen obligatio non potest cadere nisi supra iurantem. Quare non satis congruè dicitur, quòd adsit obligatio ex parte iurantis, non ex parte cogentis, &c. aut, quòd iuramentum ex vno capite obliget, ex alio non; nam videtur dici, quòd simul obliget, & non obliget. Illud simpliciter explicandum erat. An iuramentum factum ex vi alterius cogentis, & cadens supra materiam licitam obliget iurantem. Quamuis autem Caietanus probet, tale iuramentum esse obligatorium, quia non est simpliciter violentum; reuera ex hoc solùm infertur, non amittere vim obligandi ex ratione inuoluntarij, quod quidem certum est; non verò sequitur, ex nullo capite amittere; posset enim dici (quod insinuat ipse Caietanus) non induci obligationem ex tali iuramento, quia cogens non meretur, sibi seruari fidem, vel, quia cogens reportaret commodum ex iniquitate, quod est contra ius naturæ. Reuera autem, si seruandum est iuramētum vi extortum, non est seruandum propter cogentem, sed propter Deum, qui est vocatus in testem. Quare, & illa ratio Caietani nulla est, qua dicit, ex parte cogentis iuramenta non esse obligatoria, quia cogens non meretur, seruari sibi fidem. Ipse insuper Caietanus non longè post supradicta ait, quòd, quantùm ad obligationem in foro conscientiæ in tali iuramento non est recurrendum ad voluntarium mixtū, vel purum; cum tamen ipse fundauerit obligationem respectu iurantis in tali iuramento, quia in eo adest voluntarium simpliciter. Rursus ibidem dicit, quòd simplex promissio de re licita, si sit metu extorta, non obligat promittentem; & tamen talis promissio est simpliciter voluntaria; ergo non sufficienter probat, obligationem ad seruandum iuramentum vi extortum in materia licita, quia iuramentum est voluntarium. Tandem, cum iuramento vocetur Deus in testem, mirum est, quòd Caietanus in eo considerauerit, & cogentem, & iurantem, & materiam, & nullam mentionem fecerit de Deo vocato in testem, pro cuius honore iuramentum seruandum est.

Afferenda est igitur alia ratio, quæ erui potest ex D. Thoma 2.2. qu.89. ar.7. ad 3. *In iuramento*, inquit, *quod quis coactus facit, duplex est obligatio. Vna quidem, qua obligatur homini, cui aliquod promittit, & talis obligatio tollitur per coactionem. Quia ille, qui vim intulit hoc meretur, vt ei promissum non seruetur. Alia autem est obligatio, qua quis Deo obligatur, vt impleat, quod per nomen eius promisit; & talis obligatio non tollitur in foro conscientiȩ. Quia magis debet damnum temporale sustinere, quàm iuramentum violare.* Hæc D. Tho. cuius Doctrina ęquè militat in voto vi extorto. Nam, & in hoc vouens obligatur, & homini, à quo

vim

vim patitur, vt promittat, & Deo, cui vouet. Cm autem ratio, ob quam promissio metu extorta non obliget respectu extorquentis sit, quia, cum extorquens faciat iniuriam, non meretur, vt seruetur ei promissum, immo meretur, vt non seruetur; sequitur, quòd vbi non interuenit iniuria, & quantùm ad illum, à quo non fit iniuria, promissio voluntaria de re licita obliget. Hinc Leges, & Iudices metu mortis, vel alterius mali impellunt quandoque homines ad promittendam abstinentiam à facinoribus; quæ promissiones, quamuis factæ ex metu, sunt validæ, & obligatoriæ, quia non interuenit iniuria. Sed Deus nulli facit iniuriam; ergo promissio illi facta in voto debet impleri. Cum quis enim metu incusso ab homine vouet Religionem, non patitur à Deo iniuriã; immo recipit beneficium, quia inducitur ad meliorem vitam, & in eodem opere, in quo adest iniquitas hominis, refulget misericordia Dei, qui potest, & solet vti huiusmodi coactionibus, & vexationibus ad promouendum bonum spirituale animarum; ergo, quantùm est ex iure naturæ remanet religio voti, & iuramenti, vt illud adimpleatur, & hoc verificetur: aliter propter iniuriam factam ab homine dehonoraretur Deus, à quo iniuria illata non est, immo beneficium præstitum.

CAPVT VIII.

Soluuntur Argumenta pro inualiditate ex iure naturæ votorum, & iuramentorum, quæ vi extorquentur.

1. Oppositam sententiam, nimirum, quod vota, & iuramenta extorta sint irrita iure naturæ, tenent Bonauent. in 3.d.36.ar.6. qu.2. ad 1. Soto lib.7. de Iustitia qu.2.ar.1. ad 2. Glossa in cap. 1. & in cap. *Abbas* de His, quæ vi, &c. Panormit. ibid. num.11. & in Cap. *Sicut Nobis* de Regularibus num.4. Angelus verbo Metus, & alij. Pro qua sententia potest argui primò sic. Ratio, propter quam capite præcedenti dictum est, irritas esse iure naturæ promissiones factas homini ex metu iniustè incusso ad eas extorquendas, militat etiam in votis, & iuramentis pari violentia extortis; ergo, &c. Probatur Antecedens. Ratio est, quia tunc extorquens reportaret commodum ex iniquitate; sed etiam extorquens votum, vel iuramentum reportaret commodum ex iniquitate, si illa adimpleretur, nimirum, adimpletionem, & voluptatem ex adimpletione suæ voluntatis; & deiectionem vouentis, vel iurantis à statu suæ libertatis; ergo, &c. Confirmatur: nam homo non potest honestè acceptare res sibi datas ab alio ex timore illi iniustè in-

incusso à latrone in eum finem, vt daret, seu, vt promitteret: tunc enim videretur socius latronis, & approbator iniuriæ; ergo neque Deus acceptat vota sibi facta ab homine ex huiusmodi metu.

Respondetur neg. Antec. Ad Probationem dicitur, quòd impletio voti, vel verificatio iuramenti non debet fieri in obsequiũ hominis, qui coegit, sed Dei, cui promissum est, vel, qui vocatus est in testem veritatis. Vnde dicitur in cap. *Debitores* de Iure iurando: *Si de ipsarum solutione iurauerit, cogendi sunt Domino reddere iuramentum*. Licet autem cogens videatur reportare satisfactionem suæ voluntatis, non tamen est id inspiciendum à vouente, vel iurante; quia, & illi remanet debita pęna apud Deum, & ipse respicere debet honorem Dei, pro quo impletur votum, & seruatur iuramentum, & à quo mercedem est recepturus.

Ad Confirmationem negatur Consequentia; Nam ex promissione facta per vim latroni de centum Titio dandis nullum ius est acquisitum Titio, cui promissio facta non est; qui proinde non potest illa centum acceptare, nisi vt socius latronis; immo nec ipsi latroni propter iniuriam illatam, vt dictum est. At ex voto acquiritur ius Deo, qui nullam iniuriam fecit vouenti, immo promouit bonum spirituale eius; proinde Deus summo iure exigit obseruantiam voti, quia de suo beneficio, non de iniuria, vt latro.

2. Addit Caietanus, quòd obseruantia voti est bonum spirituale vouentis, vtpotè actus alicuius virtutis; dare verò centum Titio non est bonum spirituale dantis, quia nullius virtutis actus; quamuis enim promittere illa sit actus charitatis erga seipsum, quia redemptio propriæ vexationis, dare tamen illa remota vexatione esset ad minùs actus otiosus, atque adeo malus. Sicut autem nullus tenetur, immo nec licitè potest facere actum malum: ita nec vllus ab alio exigere. Potest ergo Deus acceptare votum, & exigere obseruantiam eius; non potest Titius acceptare, vel exigere illa centum. Nec obstat, quòd dare illa centum esset actus fidelitatis in promittente; nam licet talis sit ex vi promissionis, tamen secundùm se non est actus bonus, sed saltem otiosus. At opus, quod vouetur Deo, supponitur esse bonum secundùm se (aliter non posset esse materia voti) Rursus. Propter iniuriam illatam latro meretur, vt sibi non seruetur fides, quare non adest in promittente obligatio fidelitatis. Cumque dare centum sit secundùm se malum, & sit etiam damnum temporale dantis, non potest Titius ea acceptare: multò minùs exigere, quia exigeret actum malum, & lucraretur de damno alterius, quod est proprium latronum. At Deus exigit actum bonum, & lucratur ex bono spirituali alterius. Hæc Caietanus, cuius dicta nos breuiùs, & clariùs explicauimus.

Sed cõtra hãc doct. meritò arguitur. Quia, si est bona promissio de dãdis Ti-

Titio centũ, non poteſt eſſe mala ſolutio; quia non poteſt benè promitti, quod malè ſoluitur, ideſt, non poteſt benè promitti peccatum. Secundò. Promittens, dũ promittit, debet habere voluntatẽ ſeruandi promiſſum, aliter mentiretur; ergo debet poſtea ſoluere, aliter tunc mentiretur facto diſcordante à promiſſo. Tertio. Promittens ſoluere vſuras benè illas ſoluit, quia exercet actum fidelitatis, quamuis non teneatur ſoluere, propter quod cogi non debet, vt dicitur in Cap. *Debitores* de Iure iurãdo. Vnde ſolet dici, quod vſura benè ſoluitur, & malè exigitur; & tamen mutuãs ſub vſuris nõ acquirit ius ad ipſas exigendas; ergo promittens latroni dare centũ Titio benè illa dat, quia exercet actũ fidelitatis, licet ex illa promiſſione nullũ ius acquiſitũ fuerit, nec latroni, nec Titio.

Ad primũ reſpondetur, quòd dare centum nõ eſt malum ſecundùm ſe, ſeu, vt dicitur, ex obiecto, ſed indifferens; eſt autem malum, cum nullo bono fine honeſtatur, quia tunc eſt otioſum; quare, ſi habet bonum finem, bonum eſt: promittitur autem ex bono fine, ideſt, redemptione vexationis ad ſeruandam vitam, vel libertatem, vel bona, & poteſt benè ſeruari promiſſum ad finem ſeruandæ fidelitatis; ergo neque promittitur peccatum, neque fit adimplendo. Argumentum ergo procedit, quaſi dare centum eſſe malum ſecundùm ſe; hoc enim nec promitti poteſt, nec fieri, nec pertinet ad fidelitatem ſeruare tale promiſſum; vt enim ait Auguſtinus de Bono Coniug. c. 4. & refertur 22. q. 4. cap. *Si ad peccatum: Cum ad peccatum admittendum adhibetur fides, mirum, ſi appellanda eſt*. Ergo fundamentum illud Caiet. falſum eſt.

Ad ſecundũ dicitur, promittentẽ teneri habere voluntatẽ ſeruandi promiſſũ, ne mẽtiatur: non tamẽ, ſi nõ ſeruat poſtquã promiſit, mẽtitur; nam mendacium eſt enunciatio falſa cum animo fallendi, vt patet per Auguſtinum in libris de Mendacio; & contra Mendacium; At non ſeruare promiſſum non eſt enunciatio, ſiue ſignificatio, nec ponitur ad ſignificandũ; ergo non eſt mendaciũ. Quamuis autem tunc non ſeruetur fidelitas, ad id tamen non tenetur promittens, ex culpa latronis extorquentis promiſſum, vt dictum eſt.

Ad tertium dicitur primò, eſſe diſparem rationem; Nam, qui petit ſub vſuris, non mouetur ad ſic petendum ex vi ſibi illata à mutuante ad finem talis petitionis, immò ex ſua indigentia ab alijs cauſis deſcendente, vt ſuccurrat ingruentibus neceſſitatibus; vnde vſurarius putat, ſe præſtare beneficium, non inferre iniuriam petenti; quare magis voluntaria eſt petitio mutui ſub vſuris, quàm promiſſio facta latroni; & licet mutuans non poſſit exigere à mutuatario vſuras, hoc tamen non eſt, quia intulerit illi vim, ſed, quia peccatum eſt contra iuſtitiam mutuare ſub vſuris. Quare non valet paritas.

Reſpondetur ſecundò, quidquid ſit de hoc, nos concedere, & mutua-

tarium licitè soluere vsuras promissas, & promittentem coactum licitè dare latroni quod promisit, & hoc ex virtute fidelitatis; neutrum autem teneri. At, qui vouet Deo, non solùm potest, sed etiam tenetur seruare. Ex his autem patet, quòd disparitas considerata à Caietano inter promittentem latroni, & vouentem Deo, quamuis vera sit, sicut verum est, nullam promissionem, aut votum de malo faciendo esse validam, non tamen conducit ad reddendam rationem, cur vouēs teneatur seruare votum, & promittens latroni non teneatur eidem seruare promissum. Ratio enim illa est, quam Nos adduximus, quia latro infert iniuriam promittenti, non vero Deus vouenti: propterea, etiam si res promissa latroni sit bona, non tenetur promittens eam facere ex vi promissionis.

3. Secundò potest argui. Quia vota facta ex huiusmodi metu solent irritari per Ecclesiam, quod non videtur faciendum, si essent valida iure naturæ; tollitur enim à Deo ius quęsitũ ex tali voto, quod neq; ab hominibus est tollendũ; insuper absq; vlla cõmutatione: tollitur etiã bonum spirituale vouentis; ergo videtur, quòd huiusmodi vota non sint valida iure naturę, & per Ecclesiam declarētur irrita, nõ irritentur.

Respondet Caietanus 2. 2. q. 89. ar. 7. in responsione ad 3. §. *Ad secundum*, illa vota, licet valida iure naturæ, irritari ab Ecclesia ob bonum publicum, vt homines reddantur immunes à coactionibus.

Sed replicari potest. Quia coactio illa vergit in bonum spirituale coacti, vtque solet dici: *Felix necessitas, quæ ad meliora compellit.*

Videtur igitur dicendum, illa irritari ad instantiam vouentium, quia dum vouentes petunt irritari sibi votum, fatetur n. adimpletionem eius esse sibi valdè arduam, tamquam suis rationibus incommodam. Non expedit autem, vt homines ex voluntate coacta obligentur ad opera, quæ, licet bona, non sunt tamen de generali præcepto cum repugnantia voluntatis, vel magno incõmodo; posset enim id esse causa transgressionis, vel alterius peccati; ideo Ecclesia relaxare solet huiusmodi vota; immò etiã illa, quæ facta sunt ex metu, non iniustè incusso ab homine, sed à causis naturalibus, idest, ex timore mortis in infirmitate, vel naufragio. Relaxantur etiam ad coercendam, & quodammodò puniendam iniquitatem cogentium. Dicitur enim in cap. *Si verò* de Iure iurando, quod *clerici, qui coacti ministerium Ecclesiæ abiurarunt, de iuramento absolutionis beneficium meruerunt, & ad coercendam iniquitatem eorum, qui ecclesiasticos viros ad præstandum illud compulerant, permissi sunt in eadem Ecclesia ministrare*. Coercere autem, & punire iniquitatem est bonum spirituale; vnde videtur, etiam ad esse quamdam commutatio in relaxatione huiusmodi votorum, quia pro bono faciendo à vouente habetur bonum coercitionis, & punitionis

nis iniquorum, vt videntes, se nihil assequi ex extorsione huiusmodi votorum, quippè ea relaxantur, ab ijs extorquendis se contineant.

4. Quare non puto verum, huiusmodi vota, & iuramenta esse irritata generali iure Ecclesiæ, quod aiunt Facundez, Sanchez, & Rensius tract. 2. in secundum præceptum Decalogi quæst. 4.; etenim Suarez ex consideratione omnium iurium, quæ solent afferri, ostendit, nusquam haberi hanc generalem irritationem. Nec videtur admittendum quod aiunt Sanchez, & Renzius, extasse tale ius scriptum, sed temporis iniuria perijsse. Immò in cap. *Rerum* & in cap. *Si verò* de Iure iurando supponitur oppositum, quæ capita supra retulimus. Nec caput *Cum dilectus* de His, quæ vi, &c. continet irritationem huiusmodi votorum, vt ait Renzius; Nam licet ibi, ideo à Papa non irritetur votum Canonicorum de Monachismo amplectendo, quia fuerat ex metu leui non graui, non tamen sequitur, quòd, si fuisset ex metu graui, fuisset irritum ipso iure, sed ad summum, quod Papa forsitan illud irritasset. Quare prorsus friuolum est fundamentum Renzij.

Oppositũ etiam probatur ex cap. *Ad audiendum* de His, quæ vi, &c. vbi Innocentius III. iubet restitui cuidam magistro Ecclesiã de Cheuel, de qua resignanda grauissimo Regis metu coactus iurauerat, eamque de facto resignauerat. Iubet, inquam, restitui, quia, vt ibi ait, per iuramentum præstitum non ad non repetendum, sed ad resignandum tantummodò tenebatur. Vbi, vt patet, supponit iuramentum illud, licet metu extortum, esse validum iure naturæ, nec vllo Iure canonico irritatum; immò nec ipse irritat, aut absoluit, sed tantùm declarat, non obligare ad non repetendum, quia erat tantùm de resignando. Quamuis autem prę mittat, quòd, quæ vi, metusue causa fiunt carere debent robore firmitatis, id tamen referendum est, non ad iuramentum, sed ad promissionem factam Regi, quæ simul cum iuramento intercesserat; quam promissionem non annullat, sed supponit nullam, quia metu extortam; ideo dicit, carere debere robore firmitatis; quare ex hoc capite deducitur, tum doctrina in præcedentibus stabilita, idest, quòd promissiones extortę ab homine sint nullæ iure naturæ, tum doctrina præsens, quòd vota, & iuramenta extorta sint valida iure naturæ, & per nullum generalem Canonem annullata.

5. Tertiò potest argui. Quia Deus aspernatur seruitia coacta: *Non ex tristitia, aut ex necessitate* inquit Apost. 2. Cor. 9. *hilarem enim datorem diligit Deus*. Et prima Cor. 9. *Si euangelizauero non est mihi gloria, necessitas enim mihi incumbit*; ergo vota metu extorta non acceptantur à Deo, atque adeo non obligant iure naturæ; quia ad obligationem ex promissione requiritur acceptatio eius, cui promittitur; vel saltem, si is non acceptat, vel relaxat, soluitur obligatio.

Respondetur, per hoc argumentum probari, quod etiam vota emis-

sa in periculo mortis ex infirmitate, vel naufragio sint irrita iure naturæ, quia etiam ipsa emittuntur ex quadam necessitate, quod est ferè contra omnes. Item; quòd abstinentia à peccatis ex metu gehennæ aspernetur à Deo; quod est contra illud Christi Domini Matthęi 10. *Timete potiùs eum, qui potest animam, & corpus perdere in gehennam.* Et contra parabolam Lucæ 14., in qua ad cœnam aliqui venerunt inuitati, aliqui etiam compulsi, & in primis commendatur obedientia, in secundis verò coercita est inobedientia, vt ait Augustinus epist. 50. ad Bonifacium.

Igitur respondet Gratianus 23. q. 6. §. vltimo, quòd, si bonum, ad quod mali coguntur, semper inuite tolerãdũ esset ab eis, & nunquam voluntariè seruandum, inutiliter cogerentur; sed flagellis mali sunt cohibendi à peccato, & prouocandi ad bonum, vt, dum timore pænę malum ducitur in desuetudinem, bonum ex consuetudine dulcescat. Hinc Augustinus in Psalm. 127. ad versum: *Vxor tua: Cum* inquit, *per timorem gehennæ continet se homo à peccato, fit consuetudo iustitiæ, & incipit, quod durum erat, amari, & excludi timor à charitate.*

Huic responsioni est addendum: Quamuis enim abstinentia à peccatis non ex charitate, sed ex timore gehennæ inutilis sit ad consequutionem vitæ æternæ, quod voluit Gratianus, adhuc vtilis est ad habenda minora peccata, & ad uitandum grauiores pænas. Hinc Augustinus 6. Confessione capite 10. dicit, se ex metu mortis, & futuri Iudicij reuocatum à profundiori carnalium voluptatum gurgite; quare non inutiliter cogerentur homines ad hanc abstinentiam, etiam si numquam uoluntariè, idest, ex charitate seruirent.

Dicendvm igitur, quòd Deus aspernatur seruitia coacta, quantum ad ineundam amicitiam cum tali seruiente, & perducendum illum ad vitam æternam, quia talia seruitia id non merentur; non verò, quòd vel nolit, ea fieri, vel relaxet, aut non acceptet obligationes, vel promissiones ex coactione, idest, metu prouenientes, qualis est obligatio ex voto, vel iuramento facto ex metu. Apostolus 2. Corint. hortatur ad opera meritoria vitæ æternæ. In 1. autem Cor. cap. 9. loquitur de gloria ex opere supererogationis, quam dicebat, se non consequi ex pura euangelizatione, quia ex necessitate præcepti debebat euangelizare, vnde immediatè subdit. *Væ enim mihi est, si non euangelizauero*. Consequebatur autem eo quia nihil, neque victum, aut vestitum recipiebat ex Euangelio, quod tamen per legem Diuinam ei licebat recipere, vt ibi probat. Quare hic textus Apostoli non solùm non est ad propositum, licet inducatur à Gratiano, sed, vt inducitur ab eo, probat, opera facta ex præcepto non esse meritoria gloriæ, quod est hæreticum, & à Tridentino damnatum sess. 6. c. 26. & 32.

6. Quartò potest argui ex Cap. *Peruenit* de Iure iurando, vbi dicitur; *Peruenit ad nos Laodicensem Episcopum ab At. Comite rebus suis spolia-*

spoliatum, & iurare compulsum, quòd non repeteret sic ablata. Cognita igitur contumelia valde doluimus, asserentes, ipsum Episcopum nullius Iuramenti vinculo super hoc posse constringi. Vbi videtur definitum, iuramenta, atque adeo etiam vota coacta esse de sui natura irrita. Licet autem ibi subdatur. *Quem tamen absoluimus, quia nefandissima coactione iurauit.* Hæc tamen absolutio non videtur data ex necessitate, sed ad cautelam, vt ibi dicit Glossa.

Respondetur, Episcopum illum spoliatum fuisse de rebus suæ Ecclesiæ, vt ibi dicit Glossa, atque de eisdem non repetendis fuisse coactum iurare. Tale autem iuramentum erat nullum iure Naturæ, quia in damnum Ecclesiæ, & contra debitum Officij Episcopalis, nec poterat seruari sine periculo salutis æternæ.

Quod autem dicit ibi alia Glossa, ly *Absoluimus* posse intelligi *absolutum declaramus*, & sic concordare verbis præcedentibus, quibus dicitur: *Nullius iuramenti vinculis posse constringi*, minùs rectè dicitur. Quia, si iam declaratur nullis vinculis adstrictus, frustra iterum absolueretur. Absoluitur igitur, quatenus opus sit, seu, ad cautelam, vt nos diximus, quatenùs, scilicet, poterat putari adstrictus.

7. Vltimò potest induci authoritas Tullij putantis, non maiorem esse vim Religionis in iuramento, quam veracitatis, & fidelitatis in simplici dicto, & promisso. Ex quo videtur sequi, quòd, cum promissio est nulla, nullum sit etiam iuramentum, & consequenter votum. Verba eius sunt in oratione pro Roscio Comœdo. *Quid interest*, inquit, *inter periurum, & mendacem. Qui mentiri solet, peierare consueuit; quem ego, vt mentiatur, inducere possum, vt peieret exorare facilè potero; Nam qui semel à veritate deflexit, hic non maiore Religione ad periurium, quàm ad mendacium perduci consueuit. Quis enim de precatione Deorum non conscientiæ fide commouetur? Propterea, quæ pœna à Dijs immortalibus periuro, eadem mendaci constituta est. Non enim ex pactione verborum, quibus iusiurandum comprehenditur, sed ex perfidia, & malitia, per quam insidiæ tenduntur alicui, Dij immortales hominibus irasci, & succensere consueuerunt.* Hæc Tullius.

Respondetur, verisimile fieri, hæc à Tullio potiùs fauore causæ, quam tuebatur, quia testem induxerat non iuratum, quàm ex animi sententia dicta esse; nam idem Tullius alicubi non vult, ex à se dictis in defensione causarum sibi præscribi, quominùs oppositum dicere, & tueri valeat; quia, inquit, dicta illa causarum sunt, non hominum. Nec est credibile, tantæ litteraturæ virum non maiorem putasse vim Religionis erga Deum, quam veracitatis erga homines. Ipse vero Romanæ leges iusiurandum à testibus in iudicio non exegissent, nisi grauiùs putassent mentiri Deo, quàm hominibus. Sententia verò Tullij decli-

declinat in errorem Stoicorum putantium, omnia peccata æqualia; quam licet defendat ipse in Paradoxis exercendæ, vt ibi dicit, eloquẽtiæ causa, falsè tamen, & lepidè deridet Oratione pro Lucio Muræna. Verùm ipse Tullius 3. de Officijs grauiter extollit vim iusiurandi, quod ait, etiam in hoste esse seruandum, licet non in prædone, in quò sine dubio fallitur.

Quòd igitur dicit de facili transitu à mendacio ad periurium, concedi potest ex conditione naturæ, quæ de minoribus lapsis eruditur ad malitiam, & gradum facit ad maiores; sed ex hoc non sequitur, eiusdem grauitatis esse peccatum mendacij, & periurij. Verum est autem, quemlibet de precatione Deorum conscientię fide commoueri; sed maior intercedere debet timor conscientiæ ex periurio, quàm ex simplici mendacio. Si verò falsi Dij, idest, Dęmones, quos Roma colebat, eamdem constituerunt pęnam mendaci, & periuro, hoc etiam ad fallacissimas eorum artes, nequitiamque pertinere potuit. Non autem dicimus, ex pactione verborum, sed est virtute Religionis erga Deum, qui testis adhibetur, fieri, vt grauior sit culpa periurij, quàm mendacij; quamuis, & absque periurio sola insidiandi, nocendiue proximo voluntas Diuinam iram, vltionemque mereatur.

8. Potest vltimò dubitari: An non seruare Votum, vel Iuramentũ, metu extortum sit peccatum mortale; Etenim de huiusmodi iurantibus dicitur Cap. *Verum* de Iuramento: *Non eis expresse dicatur, vt iuramenta non seruent; sed, si non attenderint, non ob hoc sunt tamquam pro mortali crimine puniendi*. Propter quod aliqui tenent, iuramenta vi extorta obligare sub veniali tantùm. In oppositum vero est. Quia periurium de suo genere est mortale.

Respondet Caietanus 2. 2. qu. 89. artic. 7.; quòd dictum illius Decretalis pertinent ad iudiciũ præsentis clementiæ, non ad iudiciũ animaduersionis diuinæ, quæ non subditur statutis Iuris Canonici. Rectiùs D.Thom. 2. 2. qu. 98. ar. 3. ad 1. ait per illud non significari, quòd taliter peierantes non peccent mortaliter, sed quòd pęna eis minor infligitur. Rationabiliter autem illa Decretalis moderatur pęnas non seruati iuramenti vi extorti, quod, vt arbitror, Caietanus non abnuerit; & ita rationabiliter dicitur, & creditur, etiam in Diuino iudicio pro tali peccato infligi quidem pęnas tamquam pro læthali, sed mitiùs, quàm pro alio plena libertate commisso. Inde enim peccatum Adæ grauissima fuit pęna vindicatum, non quia ex obiecto grauissimum omnium, sed quia plenissima, & maiori, quàm cætera à cæteris hominibus fuit libertate commissum, vt cum Augustino communiter docent Theologi; ergo quæ minus libertatis, minus etiam habent grauitatis, atque adeo pęnæ.

CAPVT IX.

An Ignorantia causet Inuoluntarium?

1. TRiplex distinguitur ignorantia ex Diuo Thoma hic, & cæteris Theologis: Concomitans, Antecedens, & Consequens. Ignorantia Concomitans dicitur illa, quæ adest, cum fit actus, sed non est causa actus; vt, cum quis occidit inimicum putans esse feram, qui tamen supponitur libentiùs occisurus, si agnouisset inimicum; Antecedens est illa, quæ antecedit actum, seu, quæ est quodammodo causa actus; vt, cum quis comedit carnes in die vetito, ignorans esse diem vetitum, quod si sciisset, non comedisset. Harum specierum ignorantia meminit etiam Philosophus tertio Ethicorum capite primo, & Nyssenus quinto Philosophiæ capite secundo. Consequens, cuius non meminit, nec Philosophus, nec Nyssenus dicitur illa, quæ sequitur voluntatem de ipsa habenda, seu, quæ sponte habetur, aut eligitur; quare Ignorantia Antecedens, Concomitans, & Consequens non dicuntur respectu eiusdem, scilicet, respectu actus, de quo quæritur. An propter ignorantiam sit inuoluntarius. Sed Antecedens, & Concomitans dicuntur tales respectu actus, quia illum, scilicet, antecedunt, vel concomitantur. Consequens verò dicitur talis respectu voluntatis, quia, scilicet, consequitur voluntatem habendi ipsam. Quod duobus modis contingere potest; vel quia voluntas directè fertur in ignorantiam, vt, cum quis vult ignorare ea, quæ debet scire ad rectè agendum iuxtà illud impiorum apud Iob vigesimo primo; *Scientiam viarum tuarum nolumus*, quæ ignorantia dicitur affectata; vel, cum quis negligit scire, quæ oportet, & debet, quæ solet dici crassa, & supina.

2. His dictis Respondetur ad Quæstionem per tres Conclusiones; Prima: Ignorantia Concomitans facit non voluntarium negatiuè, non verò facit inuoluntarium contrariè, seu, inuitum. Probatur. Quia, quod est absque cognitione non est voluntarium, vt patet ex definitione voluntarij; ergo, cum quis occidit inimicum, sed putans feram, talis occisio, vt est inimici occiso, non est illi voluntaria; sed nec est inuoluntaria contrariè, scilicet, contra voluntatem, quia non est contra internum impetum; si enim sciuisset inimicum libentiùs occidisset, vt supponitur. Vnde præclarè Philosophus tertio Ethicorum cap. 1.: *Qui*, inquit, *per ignorantiam quid facit, nec postea fecisse dolet, volens quidem non fecit, quod nesciuit, nec rursus inuitus, quod non dolet*. Hac ratione vtitur Diuus Thomas qu. 6. art. 8. & omnes Recentiores.

3. Se-

3. Secunda Conclusio. Ignorantia Antecedens, quæ dicitur causa actus, quatenùs, nisi ipsa adesset, non fieret actus, causat inuoluntarium in actu, Ita D. Thomas, quem sequuntur omnes Theologi. Probatur. Illa ignorantia est causa inuoluntarij in actu, quæ est causa, vt fiat actus contra internum impetum; sed ita se habet ignorantia Antecedens; nam v. g. Ignorantia de præcepto ieiunij est causa, vt quis comedat carnes, quas non vult comedere cum fractione pręcepti; ergo est causa, vt fiat comestio contra voluntatem, quæ adest de præcepto non frangendo, dum occultat illam rationem in actu, propter quam á voluntate respuitur; ergo est causa inuoluntarij. Intelligenda est hæc Conclusio formaliter de actu secundùm eam rationem, secundùm quam ignoratur, non secundùm alias, quę cognoscuntur. Concubitus enim Iudæ cum Thamar nuru sua fuit inuoluntarius, vt incestus, quia aderat ignorantia de affinitate; non fuit autem inuoluntarius, vt fornicatio, vel, vt adulterium, quia sciebat illam esse non suam.

4. Tertia Conclusio. Ignorantia Consequens non est causa inuoluntarij simpliciter: Ita etiam Diuus Thomas, & cæteri Theologi; Probatur. Quia hæc ignorantia non est causa, vt fiat actus contra internum impetum; cum enim quis peccat ex ignorantia voluntaria præcepti, vult peccare, quia vult habere, vel non curat expellere ignorantiam, propter quam peccat; ergo, quamuis hæc ignorantia tollat vnum ex principijs requisitis ad voluntarium, scilicet, cognitionem; quia tamen voluntariè tollitur, perinde est, ac si quis sciens, prudensque peccaret.

5. Contra secundam Conclusionem, arguit Salas disputatione quarta de Voluntario, & Inuoluntario sect. 2. num. 11. Ignorantia est causa actus non propriè, sed tantùm, vt remouens prohibens, scilicet, scientiam, quę si adesset, non fieret actus; ergò potiùs est causa voluntarij, quàm inuoluntarij. Probatur Consequentia; Qui enim ignorat præceptum ieiunij vult comedere carnes illo tempore, ideoque vult comedere, quia ignorat; ergo ignorantia est causa comestionis. Propter hoc Argumentum putat Salas, ex ignorantia Antecedenti reuera causari voluntarium, simpliciter, & absolutè loquendo; causari autem inuoluntarium, non formaliter, sed interpretatiuè; Quia agens est in tali dispositione, vt si sciret id, quod ignorat, non faceret actum; itaut actus reddatur inuoluntarius non ex ignorantia secundùm se spectata, sed ex dispositione operantis; & potiùs dicendus sit mixtus ex inuoluntario, & voluntario, sicut actus procedens ex metu; atque hanc esse contendit mentem Diui Thomæ, quòd, scilicet, talis actus sit inuoluntarius interpretatiuè tantùm.

Respondetur ad Antecedens, quod ignorantia non remouet omne prohibens, non enim remouet inclinationem, seu dispositionem Agentis

ad non faciendum actum contra prohibitionem, licet remoueat scientiam prohibitionis; ideo non causat voluntarium, sed inuoluntarium. Negatur autem Consequentia. Ad probationem negatur Antecedens; qui enim comedit carnes die vetito, etiam si non sit comesturus, si sciat prohibitionem, propriè loquendo non comedit, neque vult comedere, quia ignorat, nec ignorantia est principium talis comestionis; sed quia complacet sibi in esu carnium; licet talis appetitus, seu complacentia refrænaretur a prohibitione, si sciretur; quod sanè ipse Arguens dicit, dum asserit, ignorantiam esse causam actus ea ratione tantùm, quia remouet prohibens: quare sibi contradicit, dum postea affirmat, illum velle comedere carnem, quia ignorat, atque assumit ad probandum suum Antecedens propositionem illi repugnantem. Igitur illa comestio habet per se rationem voluntarij non ex ignorantia, sed ex cognitione, & appetitu carnium. Ex ignorantia autem prohibitionis habetur inuoluntarium, quia supponitur in comedente voluntas non frangendi præceptum, contra quod nihilominus ponitur comestio, quia per ignorantiam occultatur ratio vetiti in ea; non enim causari potest voluntarium ex ignorantia, cum de ratione voluntarij sit, vt procedat à cognitione. Igitur ignorantia ex natura sua causat non voluntarium; causat autem etiam inuoluntarium, siue inuitum, quando adest appetitus, seu impetus contrarius in agente, vt in nostro proposito.

Quòd verò subditur, talem actum esse tantùm inuoluntarium interpretatiuè, non est admittendum; nam supponitur reuera existens cōtra actualem internum impetum, quod ipse Salas videtur concedere, dum dicit, esse contra dispositionem agentis; ergo non est inuoluntarius tantùm interpretatiuè, sed propriè, & formaliter.

6. Sed hic quæret aliquis; quomodo talis actus comestionis possit esse simpliciter inuoluntarius, siquidem, vt diximus, procedit à cognitione, & appetitu carnium, licet non procederet, si sciretur prohibitio.

Respondetur, hoc ideo esse, quia in comedente simul cum cognitione, & appetitu carnium adest voluntas non frangendi præceptum, & adeo valida, vt refrænaret appetitum carnium, si adesset cognitio præcepti; ideo illa comestio ralata ad talem dispositionem actualem comedentis dicenda est simpliciter inuoluntaria.

7. Contra eandem Conclusionem potest argui. Implicat actum voluntatis, esse inuoluntarium; ergo impossibile est, quòd actus voluntatis fiat inuoluntarius ex ignorantia antecedente. Antecedens patet; tum quia voluntarium dicitur à voluntate; tum quia omnis actus voluntatis est à principio intrinseco cum cognitione.

 Respon-

Respondetur, omnem actum voluntatis esse voluntarium inspecta inclinatione, & cognitione, à qua procedit: dici autem inuoluntarium respectu alterius inclinationis, seu, impetus actu existentis in voluntate, fortioris ea inclinatione, à qua procedit actus;: qui tamen impetus, licet fortior, non exit in actum, quia per ignorantiam occultatur illi ratio sui obiecti, quæ, si non occultaretur, impediret actum, qui ponitur. Explicatur: comestio carnium à nesciente præceptum abstinẽtię, quod non vult frangere, est illi inuoluntaria, non respectu illius inclinationis, & cognitionis, secundùm quam comedit; comedit enim, quia cognoscit, & vult carnes; sed respectu inclinationis, qua non vult frangere præceptum, quæ inclinatio est fortior, quàm appetitus carnium, quia, si sciret præceptum, refrænaret illum appetitum, & non comederet; ideo comestio dicitur illi inuoluntaria.

CAPVT X.

Quænam Ignorantia Antecedens, seu, quarum conditionum obiecti, reddat actum Inuoluntarium?

1. Adest hic latissima materia disputandi de scientia requisita ad valorem actuum, atque adeò de ignorantia, quæ reddit illos inuoluntarios; quæ propter contractus, vota, & promissiones frequẽter occurrit in praxi, vt discerni possit, quænam ignorantia obiecti reddat eos inuoluntarios, atque adeò nullos, & irritos; vnde, ne materiam adeò necessariam, & quæ propriè ad hunc locum pertinet taciti prætereamus, & nè etiam nimia prolixitate præsens opus oneremus; dicimus breuiter. Ignorantia Antecedens circa substantiam rei reddit contractum, siue actum, siue promissionem inuoluntarium, atque adeò nullum, & irritum, v. g. si quis emat vitrum putando gemmam, talis contractus emptionis, & venditionis est nullus. Ratio est, quia sic contrahens, vel emens non consentit in illam rem, puta, vitrum, sed in aliam longè diuersam. Similiter si quis contrahat cum Berta putans Liuiam.

Sed notandum est, quòd quædam conditiones, quæ sunt accidentales rei secundùm se, possunt esse eidem substantiales, proùt est materia talis contractus, v.g. esse integrum pedibus, seu, esse vtile ad equitandum est conditio accidentalis equo secundùm se spectato; est tamen essentialis eidem, vt est materia contractus venditionis, vel emptionis.

Emitur

Emitur enim equus, non quatenùs est animal nobile, vel aliquid simile, sed quatenus vtilis ad equitandum; vnde si ementi, vel conducenti equum tradatur equus inutilis ad equitandum, talis contractus est nullus, quia inuoluntarius ementi, vel conducenti.

Ignorantia verò conditionum accidentalium rebus, prout sunt materia contractus non reddunt contractum inutilem, siue inualidum, quia non reddunt illum inuoluntarium. Exemplum: si quis emat equum coloratum alio colore, quàm putabat; nam esse huius, vel alterius coloris est quid accidentale equo, etiam prout est materia contractus emptionis, vel venditionis. Dummodo non adfuerit voluntas actualis, vel virtualis non emendi, vel vendendi equum, nisi tali colore coloratum. Hæc doctrina habetur 29. quæst. prima, vbi Gratianus docet, quòd error Personæ, & materiæ excludit consensum, non verò error fortunæ, aut qualitatis; vt si quis contrahat cum paupere, quam putabat esse Diuitem, vel cum mala, quam putabat esse bonam, vt potè cum corrupta, vel meretrice, quã putabat esse castam, & virginem. Similiter in alijs materijs. Errorem verò conditionis ait reddere matrimonium nullum, vt si quis contrahat cum serua, quam putabat esse liberam.

2. Verùm, quia hic communiter solet dici, quòd ignorantia, quæ dat causam actui, vel contractui inualidat illum, seu reddit illum inuoluntarium; ignorantia autem, quæ non dat causam actui, non reddit illum inuoluntarium; est id diligentiùs explicandum. Intelligendum est enim de causa principali, non de quacumque excitante, vel disponẽte agens ad operandum. Quod Probatur; quia aliter ignorantia conditionum accidentalium redderet contractum inuoluntarium, nam, & istæ conditiones sunt aliquando causæ excitatiuæ, & dispositiuæ ad contrahendum.

Hac ratione, si concionator præmio temporali alliciatur ad concionandum, aliàs non concionaturus, non propterea est simoniacus, quia non propterea censendus est constituere finem principalem suæ concionis præmium illud temporale; potest enim ab illo disponi, vel excitari, & nihilominus respicere principaliter gloriam Dei, & salutem animarum.

Sanè contra hoc videtur militare Innocentius tertius Capite *Tua Nos* de Simonia, vbi dicit, quòd, licet sine pacto, & conditione vlla, si Clerici admittunt aliquem in Fratrem, seu Canonicum, non admissuri, nisi commoda temporalia perciperent, apud districtum Iudicem, qui scrutator est cordium, culpabiles iudicantur.

Item Vrbanus Tertius Capite *Consuluit* de Vsuris, vbi illum: *Qui non aliàs mutuò traditurus, eo proposito mutuam pecuniam credit, vt plus*

forte recipiat, iudicat vſurarium.

Sed hoc ſecundum dictũ non multùm vrget in præſenti; nam dare mutuũ ob lucrũ etiam minùs principaliter intentũ ex vi mutui, peccatum vſuræ eſt. Innocentius verò, vel ſupponit ibi intentionem principalem lucri, licet hoc non deducatur in pactum; vel ita loquitur, quia intentio, licet minùs principalis, lucrandi in tali electione ſpirituali eſt argumentum uoluntatis nimis addictæ temporalibus, quod certe culpabile eſt, & à Deo vindicabile.

Eadem ratione Sacerdos, qui precibus amici diſponitur ad celebrandum, aliàs non celebraturus, non ideò cenſendus eſt ordinare ſacrificium ad complacentiam amici, vt medium ad finem; proinde neque peccare mortaliter. Sic vniuerſaliter quicumque ſpe præmij æterni mouetur ad recte operandum, excitando hac ratione ſeipſum, poteſt etiam operari propter gloriam Dei tamquam finem principalem, ita vt eius opera procedant à caritate, & ſint meritoria de condigno, vt docet Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 11. Atque hæc eſt doctrina communis, quam probat Nauarrus in Manuali capit. 15. numer. 101., vbi refellit definitionem cauſæ principalis traditam à Bartolo: *Eſt illa, qua ceſſante ceſſat effectus*; poteſt enim ceſſare effectus non tantùm ceſſante cauſa principali, ſed etiam ceſſantibus cauſis minùs principalibus, ideſt, diſponentibus, & excitantibus, immo etiam conditionibus. Cauſa autem principalis, de qua loquimur, eſt illa, quæ, vt finis reſpicitur ab agente; quare non valet illa regula: Niſi adeſſet tale bonum, vel commodum non faceres; ergo tale bonum eſt cauſa principalis, vt facias.

3. Contra Concluſionem, qua diximus, ignorantiam conditionum ſubſtantialium reddere cõtractum, vel votum nullum obijci poteſt dupliciter ex Scripturis. Primò; quia Iacob non conſenſit in Liam, ſed in Rachelem, atque adeo contrhaxit cum ignorantia ſubſtantiæ rei, & nihilominus eius matrimonium cum Lia fuit validum, non enim legitur reſciſſum; ergo ignorantia ſubſtantiæ obiecti non reddit contractum nullum.

Reſpondetur, negando illud matrimonium fuiſſe validum; nullo enim exiſtente conſenſu non poteſt fieri matrimonium, etiam ſi adſit copula; nam matrimonium, vt dicitur in Sacris Canonibus, non efficit copula, ſed conſenſus; nullus autem fuit conſenſus Iacob in Liam, ſed tantùm in Rachelem; ergo nullum cum ea matrimonium; tamen Iacob ex miſericordia in Liam, ne tantum pateretur diſpendium, vt corrupta remaneret, & non nupta, denuò conſenſit in illam; quamuis propter fraudem, quam paſſus erat, iuſtè potuiſſet iraſci. Videri poteſt Abulenſis in caput 29. Geneſis præcipuè quæ-

ſtio-

ſtione vndecima . Itaque , vt ait Gratianus 22. quæſtione prima : *Fecit Iacob coniugem Liæ non conſenſus præcedens copulam , qui non fuit , ſed ſubſequens .*

Secundò . Iſaac intendens benedicere Eſau protulit verba benedictionis ſupra Iacob , quæ tamen benedictio fuit valida , & firma in Iacob , licet eſſet cum ignorantia perſonæ benedictæ ; ergo ignorantia ſubſtantiæ rei, &c.

Reſpondet Pererius in caput 27. Geneſis diſp. 6. in fine , intentionem Iſaac benedicentis directè reſpexiſſe primogenitum , licet etiam putaret , Eſau eſſe primogenitum ; quia ergo ex ordinatione Diuina non Eſau , ſed Iacob erat primogenitus , cum intenderet benedicere primogenitum , benedictio deſcendit in Iacob , etiam iuxta intentionem Iſaac , quia Iacob erat primogenitus eius , non obſtante falſo iudicio ipſius Iſaac , quod Eſau eſſet primogenitus . Hinc poſtquam ex Diuina reuelatione cognouit Iacob eſſe primogenitum , declarauit benedictionem illi collatam fuiſſe validam, dicens: *Benedixi illi, & erit benedictus .*

Sed hæc reſponſio non videtur ſubſiſtere : non enim videtur, quòd Iſaac potuerit benedicere,vel intentionem habere benedicendi primogenitum,niſi ſecundùm quòd primogenitus intelligitur,qui prior natus eſt , cum nondum ei fuiſſet reuelata ordinatio Diuina de prælatione Iacob , quæ reuelata fuit ei poſtquam acceſſit Eſau, & petijt benedictionem pro ſe , quando, ſcilicet,vehementer admiratus eſt,vt communiter dicunt Patres, & Interpretes . Iacob autem non erat primogenitus Iſaac in hoc ſenſu ; ergo intentio Iſaac non dirigebatur ad Iacob , etiam ſi fuiſſet ſimpliciter de benedicendo primogenito . Item , vt arguit Abulenſis quæſt.71. in cap. 27. Geneſis . Si benedictio Iſaac deſcendit in Iacob, quia ipſe intendebat benedicere primogenito , & Iacob ex ordinatione Diuina erat primogenitus, ſequitur, quòd, illa benedictio deſcendiſſet in Iacob , etiam ſi ipſe fuiſſet abſens , & Eſau præſens , quia benedictiones , ſicut & orationes operantur ſecundùm intentiones eas facientium , nec requirunt præſentiam Perſonæ , pro qua fiunt ; id autem non eſt dicendum ; quia tunc fruſtra tanto molimine, & artibus procuraſſet Rebecca , vt Iacob diceret , ſe Eſau , & præueniret eum in afferenda comeſtione Patri . Hæc enim omnia facta ſunt , vt Iacob præſens eſſet Iſaac benedicenti ; ergo iſta præſentia erat neceſſaria , vt benedictio deſcenderet in Iacob ; ergo non deſcendiſſet in eum ex eo præciſè , quia ipſe erat primogenitus ex ordinatione Diuina;ergo neque,quia Iſaac intendebat ſimpliciter benedicere primogenito . Niſi quis dicat , Rebeccam muliebri cupiditate , & inconſideratione illa ſtruxiſſe ; quod dici non debet ; videtur enim præſcia fuiſſe

fuisse euentus, dum filio timenti, ne illo astu induceret supra se maledictionem, fidenter: *In me sit, ait, ista maledictio fili mi, tantùm audi vocem meam, & pergens affer, &c.*

4. Dicendum ergo cum eodem Abulense ibidem, quod Isaac intendit benedicere præsenti, licet etiam putaret, Esau esse sibi præsentem, ideo enim, voce, & tactu explorauit præsentem, vt certificaretur, quòd sibi præsens esset Esau, quod frustra factum fuisset, nisi intendisset dirigere suam benedictionem in præsentem; quia tamen præsens erat Iacob, & non Esau, deceptus est quidem Isaac in suo iudicio, sed eius intentio firma, & valida fuit erga Iacob, qui erat ei præsens.

CAPVT XI.

An possit dari Voluntarium absque cognitione.

1. QVandoquidem vidimus ignorantiam, idest, carentiam cognitionis tollere ab actibus rationem voluntarij secundùm eas rationes, de quibus est ignorantia, iuuat considerare: An possit dari voluntarium absque vlla cognitione; quamuis enim sententia negatiua videatur definita in ipsa definitione voluntarij, in quo dicitur, voluntarium esse, quod procedit à principio intrinseco cum cognitione, non tamen desunt, qui putent, & defendant, posse saltem secundùm Dei potentiam absolutam dari actum voluntatis absque vlla præuia cognitione. Ita noster Argentinas in primo distinctione prima, quæstione prima, articulo quarto. Paludanus in 4. distinctione quadragesima nona, quæstione prima, articulo secundo. Granado prima secundæ disputatione secunda, sectione prima. Conimbricenses tertio de anima capite decimotertio, quæstione tertia, articulo secundo. Franciscus de Ouiedo controuersa octaua de anima, punto tertio.

2. Opposita sententia communis est in Scolis, quæ colligitur ex Augustino decimo de Trinitate, capite primo vbi ait: *Rem prorsus ignotam amare omninò nullus potest.* Vbi dum additur ly, omnino, videtur significari, per nullam potentiam id fieri posse: Probo autem eam sic: Implicat motus determinatus ad speciem absque principio, seu forma determinante ad speciem, sed motus voluntatis ad obiectum absque apprehensione per intellectum, esset motus determinatus ad speciem absque principio determinante ad speciem; ergo talis motus implicat. Maior est certa; motus enim sequitur formam; Minor probetur; quia voluntas est inclinatio vniuersalis, & indifferens in quodcumque bonum;

ergo

ergo non potest determinatè ferri in hoc, vel illud, nisi determinetur ab obiecto, tamquam à principio formali extrinseco. Adest enim hæc differentia cognoscentiũ à purè naturalibus, quòd in his ab vna, & eadẽ forma habetur, & inclinatio, & determinatio ad motum: una enim gravitas inclinat, & determinat corpus ad descensum: siue ad centrum: in illis verò inclinatio quidem est ab appetitu, determinatio verò à forma apprehensa, quia, cum sint eleuatioris, atque adeo vniuersalioris naturæ, habent appetitum indifferentem ad plura, & ideo etiam seipsa determinant; propterea dicitur, motum naturalem sequi formam naturaliter impressam, elicitum uerò, siue cognoscitiuum sequi formam apprehensam; non quia appetitus elicitus in actu secundo non supponat, & sequatur semper appetitum in actu primo, qui vtique est forma naturalis; sed quia determinatur à forma apprehensa, sicut motus naturalis à forma naturaliter impressa; Sicut ergo implicat motus naturalis sine forma naturali impressa, à qua determinetur motus ad speciem; ita implicat motus elicitus sine forma apprehensa, à qua talis motus determinetur ad speciem. Et, sicut potentia visiua, quia secundùm se est indifferenter principium elicitiuum cuiusque visionis, absque specie non potest esse principium determinatum specificum huius, vel illius visionis (nec enim est talis visio specie, nisi quia est talis obiecti, seu, elicita per speciem talis obiecti) ita nec voluntas absque forma apprehensa est principium determinatũ huius potiùs actus, quàm illius secundùm speciem, idest, amoris, vel odij, huius potiùs obiecti, quàm illius, nisi, quia sequitur apprehensionem talis obiecti secundùm rationem boni, vel mali.

3. Probo 2. principaliter. Quia volitio sine cognitione esset appetitus animalis, seu rationalis, vt supponitur, & non esset; quia appetitus animalis, seu rationalis definitur, qui sequitur cognitionem, seu, qui sequitur formam apprehensam; definitio autem indicat essentialia rei, non purè connaturalia. Nec sufficit, quòd sequatur potentiam cognoscentem; nam, si nihil præstat potentia cognoscens ad hunc appetitum, ostendendo, scilicet, bonitatem, vel malitiam obiecti, se habet merè per accidens, immò perinde, ac si non adesset; quidquid enim præstat potentia cognoscitiua ad volitionem, præstat mediante cognitione, qua ostenditur conuenientia, vel disconuenientia obiecti.

Confirmatur; Quia nullus appetitus potest ferri, nisi in obiectum sibi conueniens, vel secundùm naturam, vel secundùm cognitionem sensitiuam, vel intellectiuam; volitio autem, quæ non sequeretur cognitionem, non ferretur in conueniens secundùm iudicium rationis, quod supponitur non adesse; ergo in conueniens secundùm naturam; ergo esset appetitus purè naturalis, non animalis, siue elicitus.

Con-

Confirmatur 2. Quia nulla est necessitas ponendi appetitum animalem vltra naturalem, nisi quia animalia appetunt, non tantùm ex natura, sed etiam ex apprehensione; aliàs omnis appetitus non sequens apprehensionem est naturalis; ergo clarè implicat, ponere appetitū animalem absq; cognitione; ideoque hic appetitus non est determinatus à natura, immo indifferens, quia non est ad appetendum ex natura, sed ex apprehensione.

3. Fortè dicetur, voluntatem determinari ab obiecto, non quidem apprehenso per intellectum, sed vt est in se extra intellectum.

Sed hoc absurdum est; Quia quodlibet agens, & mouens debet esse coniunctum moto ex 7. phis., aliter possent etiam corpora absque forma impressa, vt grauia absque grauitate moueri à suis locis extra existentibus; ergo non potest voluntas moueri ab obiecto, vt est extra existens, sed, vt est sibi præsens: Sed in spiritualibus non potest esse pręsentia per iuxtà positionem, vt in corporibus, sed per essentiam, ita vt vnum sit in alio, vel per se ipsum, vel per speciem sui; ergo necesse est, obiectum fieri præsens per sui speciem mediante apprehensione, vt moueat voluntatem.

Fortè adhuc dicetur, Deum ipsum per essentiam esse præsentem voluntati, ac proinde posse mouere voluntatem absque cognitione præuia. Item, voluntatem esse præsentem sibi ipsi, atque adeo posse mouere seipsam ad amorem sui; cætera etiam accidentia, quæ sunt in anima, esse voluntati præsentia.

Respondetur, hanc præsentiam non sufficere: aliter, etiam præscindendo à potentia Dei absoluta, posset voluntas absque cognitione tendere in Deum, in se ipsam, & in accidentia animæ: quod neque Aduersarij volunt; ergo signum est, requiri vnionem intelligibilem, idest, mediante apprehensiont, vt obiecta possint determinare voluntatem ad actum. Ratio ergo nostra fundatur in duobus; & quòd ad determinandum, seu, causandum motum in voluntate requiritur pręsentia obiecti; &, quòd non sufficit præsentia obiecti entitatiua, sed requiritur intelligibilis; motus enim voluntatis non sequitur naturam, sed formam apprehensam; aliter non esset motus rationalis, sed naturalis.

Sed fortè adhuc replicabitur, voluntatem ex se ipsa determinatam esse ad prosequendum bonum, licet ab apprehensione determinatur ad hoc, vel illud; ergo poterit absque apprehensione tendere saltem in bonum secundùm se, siue in communi.

Respondetur, voluntatem esse determinatam ad bonum, non esse aliud, quàm necessariò tendere in bonum, non in malum; requiritur tamen, quòd bonum sit propositum ab intellectu; cum enim ex se sit indiffe-

differens ad quodcumque bonum, necesse est determinari à forma apprehensa; non enim potest assignari, cur à voluntate eliciatur talis actus specie, idest, amor huius, uel illius boni, uel boni in abstracto.

Aduc replicabitur. Actus liber in actu secũdo determinatus est, & tamen procedit à principio indeterminato, idest à voluntate indifferenti, ideo enim est liber; ergo potest motus determinatus oriri à principio indeterminato, quia potest voluntas determinare seipsam.

Respondetur, aliam esse indeterminationem per sufficientiam virtutis ad plura, aliam per insufficientiam ad singula. Voluntas dum liberè agit, est potens ad vtrumque per apprehensionem obiecti sub vtraque ratione boni, scilicet, & mali, ideo tunc determinat seipsam; at indeterminatio, de qua loquimur, idest, quando consideratur voluntas absque apprehensione, est per insufficientiam ad singula; non enim potest voluntas prosequi vllum bonum, vel fugere vllum malum, nisi sit actuata per apprehensionem obiecti sub ratione boni, vel mali.

5. Verùm contra hæc omnia replicabitur. Quia ex omnibus his nil aliud sequitur, nisi requiri formam apprehensam, vt motus, seu appetitus elicitus reponatur in specie, &, vt distinguatur ab appetitu naturali, qui sequitur formam naturalem. Sed inde non deducitur requiri apprehensionem actualem, seu cognitionem: posset enim dici, sufficere speciem impressam, siue in sensu, siue in intellectu absque actuali cognitione; tunc enim haberetur determinatiuum appetitus eliciti ad speciem, quod, nimirum, esset ipsa species impressa, & distinctiuum ab appetitu naturali, hic enim sequitur formam naturalem, cumque quæstio præsens sit de necessitate actualis cognitionis ad appetitum elicitum, nondum est probata talis necessitas.

Respondetur, à multis Doctoribus, inter quos Ægidius, doceri, cognitionem sensitiuam aliud non esse, quàm ipsam speciem impressam in sensu. Quare isti facilè se expedirent à difficultate Argumenti, quantùm pertinet ad appetitum elicitum sensitiuum. Sed quia communiùs tenetur, actum sensationis distingui realiter à specie impressa; & vrget difficultas de actu intellectionis, qui communissimè dicitur distinctus realiter à specie intelligibili; ideo respondendum est primò, obiectum in specie impressa habere esse quodammodo habituale, dum actu non intelligitur; quare non potest mouere voluntatem: nihil enim agit quatenùs est in potentia, sed quatenùs est in actu; ergo prærequiritur, vt sit cognitum, vt possit mouere voluntatem.

Secundò, faciliùs respondetur, formam apprehensam non posse specificare actum voluntatis, nisi applicetur illi, nulla enim forma specificat prout est extra, sed prout applicatur rei specificandæ; forma autem apprehensa applicatur voluntati, dum cognoscitur, seu propo-

nitur voluntati per intellectionem, ergo necessariò requiritur cognitio; necessariò, inquam, indispensabiliter, quia indispensabile est, appetitum voluntatis sequi cognitionem, aliter non distingueretur ab appetitu naturali.

Quamuis ergo non cognitio, sed res cognita specificet actum voluntatis, tamen requiritur necessariò cognitio; sicut, quamuis non vnio, sed forma specificet materiam, tamen requiritur necessariò, & indispensabiliter vnio formæ ad specificãdam materiam. Et, sicut obiectum specificat actum intellectionis, sed requiritur, vt sit præsens, siue applicatum intellectui mediante forma intelligibili impressa, ita bonum, vel malum specificat actum voluntatis, sed requiritur applicatio, seu, præsentia eius ad voluntatem mediante cognitione.

6. Contra Conclusionem arguit noster Argentinas. Potentiarum naturaliter distinctarũ potest Deus separare actiones & sic conseruare, idest, vnam, siue altera; sed voluntas realiter distinguitur ab intellectu; ergo potest Deus conseruare operationem voluntatis destructa operatione intellectus.

Respondetur, distinctionem realem intellectus, & voluntatis non esse certam, cum multi opinentur oppositum; potuisset ergo Argentinas firmiùs arguere à distinctione reali inter actus intellectus, & voluntatis, quæ ab omnibus conceditur; vt, quia, scilicet, illę operationes sunt realiter distinctæ, possint etiam separari; Nihilominus etiam in hoc sensu falsa est Maior; potest enim adesse tanta connexio, seu dependentia inter operationes realiter distinctas, præcipuè inter posteriorem respectu prioris, vt vna non possit esse sine altera. Hanc dependentiam cognoscimus in volitione respectu intellectionis, nimirum, essentialem, quia obiectum cognitum est principium formale, licet extrinsecum, determinatiuum ad speciem volitionis.

Arguit secundò. Obiectum non debet cognosci, nisi vt moueat voluntatem, sed omnis concursus efficiens potest suppleri à Deo per se ipsum; ergo poterit Deus mouere voluntatem ad bonum absque cognitione. Maiorem probat ex Auerroe 12. meth. dicente, obiectum ad extra esse finem desiderij, & terminare actum voluntatis, in intellectu autem agere desiderium, & mouere voluntatem. Minor communiter conceditur.

Respondetur, obiectum non solùm esse efficiens, sed etiam principium formale extrinsecum actus, quatenus determinatiuum illius ad speciem; hoc autem non potest suppleri per concursum specialem Dei. Dictum Auerrois, vt patet, non est contra nos.

7. Arguit tertiò. Non est necesse, vt quidquid sentimus immediatè intelligamus; sed nulla sensatio, seu nullum iudicium potest fieri de re sen-

re sensata in sensu, nisi adsit intentio voluntatis, vt probat Ægidius Quol.5. quæst.6. Et videtur deduci ex Augustino 11. de Trinit. cap.8. & 9.; ergo voluntas fertur in aliquid absque præuia notitia intellectiua.

Potest confirmari hæc ratio ex doctrina D. Tho. communiter recepta 1.2, quæst.1. quòd, scilicet, ex passione appetitus intellectiui per redundantiam causatur motus in appetitu sensitiuo, sicut ex passione appetitus sensitiui per redundantiam fit motus in voluntate; sed non semper potest per potentiam extimatiuam apprehendi, vt bonum, vel malum sensibile illud obiectum voluntatis, de quo per redundantiàm fit motus in appetitu sensitiuo, quia talis extimatio, vel apprehensio aliquando esset falsa, vt quando obiectum voluntatis est aliquod bonum spirituale; ergo potest causari motus in appetitu sensitiuo absque præuia cognitione sensitiua; ergo eadem ratione poterit causari motus in voluntate absque præuia coguitione intellectus.

Respondetur ad Argumentum primò, quòd nimis probat, probat enim, quòd etiam naturaliter possit voluntas ferri in incognitum; si enim non ad quamlibet sensationem requiritur necessariò intellectio, & ad quamlibet requiritur necessariò intentio voluntatis, & hoc ex natura rei, sequitur, non solùm posse, sed pluries naturaliter operari voluntatem absque præuio iudicio intellectvs, quod nullus, ni fallor, huscusque dixit.

Respondetur secundò, quod Maior, & Minor videntur ad inuicem se perimere. Si enim ad sensationem non est necessarius concursus intellectus, quare erit necessarius concursus voluntatis? An magis cauere debemus intellectui, ne defatigetur, quàm voluntati? Quare, vel concursus vtriusque est necessarius, vel nullus; puto autem quòd nullus, quamuis ipse Ægidius velit, esse necessariam intentionem voluntatis: hæc enim potiùs videtur necessaria, vt sensatio sit fortis, atque eius species reponatur in memoria, non vt simpliciter fiat; aliter esset in potestate nostra, apertis oculis, & auribus, nec videre, nec audire distrahendo, scilicet, siue auertendo voluntatem. Hoc autem negat Augustinus lib.11. de Trinit. cap.8. vbi ait, quòd loquentem coram nobis aliquem, si aliud cogitamus, audimus quidem, non tamen postea meminimus; & insuper: *Quòd voluntas separat sensus corporis à sentiendis corporibus motu corporis, veluti claudendo oculos, nares, & cæteras per corpus animæ fores, ne percipiant colores, vel sonos:* Et subdit: *Sæpè coram loquentem nobis, aliquid aliud cogitando, non audisse nobis videmur; falsum est autem, audiuimus enim, sed non meminimus, subinde per aurium sensum labentibus vocibus, alienato nutu voluntatis, per*

quem solent infigi memoriæ: veriùs itaque dixerimus, cum tale aliquid accidit, non meminimus, quàm non audiuimus: Et Clariùs lib. de Natura, & gratia cap. 12. *Obturatio*, inquit, *aurium ostendit, non in potestate nostra esse, apertis auribus non audire.*

8. Sanè oppositum affirmat Tullius lib. 1. Tusculanarum quæst. vbi sic ait: *Nos non oculis cernimus ea, quæ videmus, neque enim est vllus sensus in corpore, sed vt non solum Physici docent, verùm etiam Medici, qui ista aperta, & patefacta viderunt, viæ quasi quædam sunt ad oculos, ad aures, ad nares, à sede animi perforatæ. Itaque sæpè, aut cogitatione, aut aliqua vi morbi impediti, apertis, atque integris oculis, & auribus, nec videmus, nec audimus, vt facile intelligi possit, animum, & audire, & videre, non eas partes, quæ quasi fenestræ sunt animi; quibus tamen sentire nihil queat mens, nisi id agat, & adsit.* Hæc Tullius; quæ verba directè opposita dictis Augustini illud tantùm liquidæ veritatis continent, nullum sensum, siue sensationem fieri posse nisi in corpore animato, seu viuente; quod vtique etiam adimaduertentes Peripatetici cum Aristotele 1. Politic. cap. 1. docent, oculum, aurem, manum, æquiuoce dici de viuentibus, & mortuis, quia, scilicet, in mortuis non adest vis exercendi ea munera, siue functiones vitæ, ad quas de sui natura ordinatæ sunt, sed tantùm adest figura. Cætera Tullij dicta ad censuram reuocantur. Primò enim aduertere poterat, & quidem facilè Tullius, etiam in irrationalibus, in quibus certè non adest mens, posse illud contingere, vt, scilicet, nimia attentione ad aliquod delectabile, maximè antem vi morbi impediti, aliquod obiectum, sensu etiam integro, & aperto, non percipiant. Secundò, dum memorat vias ad sensus à sede animæ perforatas etiam facillimè aduertere poterat, has vias esse etiam in irrationalibus: non enim aliæ sunt, quàm venę, per quas commeant spirits, tum vitales, tum animales ad organa, & sensus corporeos, vt exerceantur opera vitæ, & sensus; in quibus tamen, vt mox dictum est, non adest mens, vel voluntas. Tertiò; dum memorat sedem animæ, vel putat omnem animam, etiam rationalem, esse corpoream, vt pote, quæ sit sedes, à qua perforatæ sint viæ ad sensus; & id falsum est, &, vt videtur, contra ipsum Tullium eodem loco, vbi totis viribus contendit, animam hominis esse immortalem, ac sempiternam. Vel putat, animam habere sedem in aliqua determinata tantùm corporis parte, fortè in corde, in quo formantur spiritus vitales, & animales; quod etiam falsum est, cum anima sit tota in toto corpore. Ad illud autem principale, quòd dicit, illos posse apertis, atque integris oculis non videre dicendum est, ex magna applicatione ad aliud posse contingere, vt licet videamus, non aduertamus nos videre, & proinde posteà putemus, nos non vidisse, vt ex Augustino dictum est; atque id non est admodùm rarum. Secundò,

dò; quòd cum ad visionem, sicut ad quamlibet operationem sensus, & vitæ necessarius sit concursus spirituũ, siue vitaliũ, siue animaliũ potest contingere, vt ex ingenti applicatione ad aliquod opus, vel obiectũ concurrentibus eò omnibus spiritibus, non fiat sensatio, seu visio in oculo, non præcisè, quia non adest intentio voluntatis (possunt enim huiusmodi spiritus excitari, & moueri non tantùm à voluntate, sed etiam ab appetitu sensitiuo, & ita fortè dicendum, accidere in motibus primò primis); sed quia non adsunt spiritus animales. Ex hoc habetur responsio ad Argumentum Egidij Quollib.5. qu.6. inde probantis, ad sensationem requiri intentionem voluntatis, quia si aperiatur oculus dormientis, non soluto somno, dormiens non videbit lumen, quamuis præsens: hoc enim inde fit, quia soporata vi sensitiua, & impeditis meatibus in somno, spiritus non possunt concurrere ad oculum, non quia præcisè desit intentio voluntatis.

Ad Confirmationem dicitur, quòd, si in casu fit motus in appetitu sensitiuo, tunc oportet fieri apprehensionem alicuius boni sensibilis, saltẽ tãquã effectus, aut finis illius boni spiritualis, de quo adest passio in voluntate: hoc enim pacto ex apprehensione, & gaudio voluntatis de æterna Beatitudine resultat desiderium in appetitu sensitiuo, dicente Dauide: *Cor meum & caro mea exultauerunt in Deum viuum*; & alibi: *Sitiuit in te anima mea, quàm multipliciter tibi caro mea*; quia, scilicet, tunc apprehenduntur delectationes purissimæ sensuum, quibus anima se fruituram sperat in illo statu beatitudinis, vt ait noster Aragnonius 2. 2. qu.14. ar.1. ad 3., & sine tali apprehensione boni sensibilis impossibile est, fieri vllum motum in appetitu sensitiuo.

9. Arguitur quartò. Dum intellectus directè cognoscit aliquid; voluntas vult ipsum intelligere, aliter illa cognitio non continuaretur; sed intellectus tunc non intelligit se intelligere, aliter illa cognitio non esset directa, sed reflexa; ergo voluntas vult intellectum intelligere, cum tamen intellectus non intelligat se, intelligere; ergo voluntas fertur in incognitum.

Respondetur Argumentum probare, quòd voluntas, non tantùm possit diuinitùs, sed etiam naturaliter, & de facto feratur in incognitum; Ad probationem dicitur; ad intellectionem non requiri actum voluntatis, etiam si continuetur, nam intellectio absolutè non pendet ab actu voluntatis. Si autem voluntas vult, intellectum intelligere, vel, vt perseueret in intellectione, præsupponi debet intellectus cognoscens, se intelligere, atque adeo duplex intellectio, altera sui obiecti, altera ipsius intellectionis. Et hæc quidem sunt Argumenta Argentinatis.

10. Potest tamen vlterius argui. Cognitio se habet ad mouendam volun-

voluntatem, vt pura conditio. Sed puræ conditiones possunt suppleri per Diuinam potentiam, ergo &c. Maior probatur. Quia non est cognitio, quæ mouet voluntatem, sed bonitas obiecti cogniti; ergo cognitio non est causa, aut virtus mouendi, sed se habet veluti approximatio obiecti ad potentiam.

Respondetur ad Minorē, aliquas conditiones esse indispensabiles etiam ab ipso Deo; Ita nonnulli dicunt de conditione existentiæ, supponendo eam distingui ab essentia; nam existentia non est ratio, aut virtus agendi, sed conditio agentis; & tamen neque per Dei potentiā potest aliquid agere, nisi existat. Ita etiam alij de approximatione, putantes, neque per Dei potentiam posse fieri, vt agens agat in passū non approximatum. Sed his rationibus, siue exemplis, quæ non ab omnibus admittuntur, omissis, producimus aliud exemplam in omnium sententia; vnio enim materiæ ad formam est pura conditio ad hoc, vt forma reponat materiam in certa specie; non enim in ea reponitur per vnionem, sed per ipsam formam; & tamen est indispensabilis, etiam per Dei potentiam absolutam; non enim potest materia reponi in certa specie per formam, nisi sit ei vnita. Simile est de denominationibus accidentalibus tributis materiæ per formam, vt denominatio calidi, albi, dulcis, &c. quæ non tribuuntur materijs ab vnione, sed à formis. nec tamen, etiam secundùm Dei potentiam absolutam possunt tribui à formis, nisi sint materiæ vnitæ. Sic non cognitio, sed obiectum apprehensum determinat voluntatem ad speciem actus, vt principium formale extrinsecum, & tamen neque per Dei potentiam absolutam potest obiectum hanc determinationem tribuere actui voluntatis, nisi sit apprehensum, siue cognitum. Sicut autem, ideo materia non potest reponi in certa specie, nisi forma sit sibi vnita. quia illa specificatio non fit per aliquid distinctum à forma, sed per exhibitionem ipsius formę in materia, quod concernit vnionem eius cum materia; ita, ideo non potest dari appetitus elicitus sine cognitione, quia talis appetitus est essentialiter motus, non naturæ, sed cognoscentis, vt cognoscens est; quod vtique supponit obiectum cognitum.

Sed contra. Obiectum apprehensum ad summum specificat appetitum elicitum, vt causa formalis extrinseca, non enim potest dici intrinseca, cum distinguatur realiter ab ipso appetitu, & sit in alio subiecto. i. in potentia cognoscente; sed causalitas formalis extrinseca potest suppleri à Deo, non enim hoc videtur repugnare; ergo, &c.

Respondetur concessa Maiori dist. Minorem: Deus potest vt formalis extrinseca causa specificare actionem terminatam ad ipsum Deum vt obiectum, transeat, de facto enim plures Theologi docent, essentiā diuinam se habere loco speciei in visione beata, ita vt per suam essentiam imme-

immediatè specificat eam; potest specificare actionem terminatam ad aliud obiectum, negatur; aliter eadem actio haberet duo specificatiua diuersa, obiectum, scilicet, & principium; etenim actio specificatur ab obiecto, atque adeo eadem actio esset in duplici specie, quod implicat; ergo necesse est, quòd ipsummet obiectum, ad quod terminatur actio, sit principium specificans eam, nam vniuersaliter actio est à simili ad simile: actio enim quæ v. g. habet pro principio formali extrinseco specificatiuo calorem, necessariò terminatur ad calorem, & ècontra: Amor ergo terminatus ad Petrum, v. g. non potest habere pro principio formali specificatiuo extrinseco Deum, seu bonitatem Dei apprehensam, sed necessariò habet ipsam bonitatem Petri, atque id patere potest etiam in cognitione; cognitio enim elicita per speciem lapidis non potest terminari nisi ad ipsum lapidem.

11. Potest argui 6. Potest distingui appetitus elicitus ab innato per id præcisè, quia elicitus est actus secundus procedens à primo, innatus verò non est actus secundus, sed naturalis, & permanens propensio rei; ergo non est necesse pro distinctione eorum, quòd actus elicitus sequatur formam apprehensam.

Respondtur, non posse dari appetitum elicitumin actu secundo sine forma apprehensa, sicut non potest dari potentia, quæ appetat elicitiuè, nisi in natura apprehendente; nam, cum omnis appetitus sequatur naturam, siue formam, vel sequitur eam, vt natura est, & sic est appetitus innatus, vel sequitur eam, vt cognoscens est, & sic est elicitus. Quamuis ergo appetitus elicitus sit actus secundus, innatus verò non, tamen implicat, dari illum actum secundum, sine forma apprehensa, sicut implicat, dari appetitum elicitiuum in actu primo, nisi in natura cognoscente.

Septimò arguitur. Potest Deus infundere voluntati actũ amoris erga aliquod obiectum, nullam cognitionem causando in intellectu de eodem obiecto; ergo voluntas potest ferri in incognitum. Probatur Antecedens; quia voluntas distinguitur realiter ab intellectu, & amor à cognitione.

Respondetur negando Antecedens; sicut enim Deus non potest causare cognitionem sine specie, vel obiecto eius, quia species, vel obiectum est principium formale specificatiuum cognitionis, ita, &c. Nec obstat, quòd cognitio, & amor distinguantur realiter: nam, sicut, hoc non obstante, cognitio, siue obiectum apprehensum est principium specificatiuum amoris, ita amor non potest causari sine cognitione, siue obiecto apprehenso.

Octauò argui potest per August. 10. de Trinit. capit. 1. 2. & 3. qui hanc difficultatem inducit contra veritatem ab ipsomet productam, quòd,

quòd, ſcilicet, non poſſumus amare incognita. Cupimus noſſe, quod ignoramus; ergo amamus incognita.

Reſpondetur ex eodem ibidem, quòd aliud eſt amare incognita, aliud amare ſcire incognita, hic enim non incognita, ſed ipſum ſcire amatur, quod non eſt omninò incognitum, quia ſcit ſaltem quid ſit ſcire, qui alicuius rei ſcientiam cupit, quam neſcit; atque adeo amat ita ſcire quod neſcit, ſicut ſcit aliud ſibi notum.

Vlterius arguitur. Poteſt actus volitionis infundi à Deo, ſicut & actus intellectionis; quę volitio eſſet ad determinatum obiectum abſq; apprehenſione, & cognitione illius; ergo non eſt neceſſarium obiectum cognitum ad determinandum actum voluntatis.

Reſpondetur, quòd Deus non poteſt infundere actum voluntatis, niſi ſupponendo, vel etiam infundendo etiam cognitionis: neque actum cognitionis infundere poteſt, niſi ſuppoſita ſpecie obiecti in intellectu; poteſt enim Deus ſupplere efficientiam intellectus, & voluntatis, non autem cauſalitatem formalem obiecti, quæ determinat cognitionem, & volitionem ad ſpeciem.

CAPVT XII.

De diuerſis modis, ſeu differentijs Voluntarij.

1. VLtra diuiſionem voluntarij in elicitum, & imperatum, quam tetigimus cap. 1. & in liberum, & neceſſarium, quam tetigimus cap. 3. diuiditur voluntarium in perfectum, & imperfectum. Ita D. Thom. hic art. 2. & Scholaſtici communiter; quam diuiſionem ſic accipiunt aliqui, vt voluntarium perfectum dicant, id quod eſt liberum, imperfectum verò, id, quod eſt neceſſarium; ita Vaſquez, Salas, Lorca. Sed iam oſtendimus citato cap. 3. rationem liberi per ſe ſumptam, non ſolùm non augere, ſed etiam minuere voluntarium. Igitur voluntarium perfectum dicetur id, quod eſt ex perfecta cognitione finis, adeſt, qua apprehenditur ratio finis, vt finis, & proportio mediorum ab finem, quod proprium eſt rationalis creaturæ. Imperfectum verò, quod non eſt ex perfecta cognitione finis: Ita Caietanus, Molina, Monteſinus, & alij hic art. 2. & Auerſa quæſt. 3. de actibus humanis voluntarijs. Vel etiam id, quod eſt ex perfecta inclinatione appetitus. Cum enim voluntarium ſit, quod procedit ex appetitu cum cognitione, perfectio eius deſumēda eſt ex perfectione inclinationis appetitus, & cognitionis, quæ ſunt cauſæ eius; & magis ex perfectione inclinationis, quę potior eſt ad uoluntarium, quàm cognitio.

2. Se-

2. Secundò. Voluntarium aliud eſt directè uoluntarium, aliud indirectè. Primum dicitur, quod poſit.uè ab appetitu, ſeu uoluntate procedit. Secundum uerò eſt ipſa carentia actus, prout eſt ex libertate uoluntatis; itaque primum eſt opus, ſiue actus; ſecundum omiſſio. Cum enim quis poteſt agere, & aduertit, nec tamen agit, illa omiſſio eſt illi uoluntaria, & dicitur uoluntaria indirectè, eo ipſo, quo non agit; de qua re plura dicenda ſunt in ſequentibus.

Tertiò. Voluntarium, aliud eſt Voluntarium in ſe ipſo, aliud in cauſa; uoluntarium in ſe ipſo eſt omnis actus elicitus uoluntatis, & etiam imperatus, qui in ſe eſt uolitus. Secundum verò eſt, cuius cauſa eſt volita, ſeu, quod eſt uolitum in ſui cauſa, & non in ſe ipſo; ut ſi quis iaciat ſagittas aduertens periculum occidendi, & occidat, illa occiſio eſt ipſi uoluntaria in cauſa, licet eam per ſe ipſam non intendat, quia uoluntariè adhibuit cauſam occiſioni. Voluntarium in ſe ipſo ſolet à Theologis dici uoluntarium directè, & uoluntarium in cauſa, uoluntarium indirectè. Sed ne confundantur huiuſmodi rationes uoluntarij cum alijs antea explanatis, opportuniùs diſtinguuntur per terminos aſſignatos. Et hæc quidem eſt omnium Theologorum ſententia, unde non eſt in his diutiùs immorandum.

CAPVT XIII.

An Ignorantia, & Concupiſcentia, quæ ſunt pœna peccati originalis, fuerint voluntariæ Adæ, & ſint poſteris eius. Itemque opera ex his procedentia, etiam ſi eneuitabiliter procedant reputari debeant voluntaria, & culpabilia.

1. QVia diximus cum communi ſententia, aliqua opera eſſe uoluntaria in cauſa, nonnulli Theologi eouſque id extendunt, vt non ſolùm cenſeant, pænalitates culpæ originalis, ignorantiam nimirum, & concupiſcentiam, quam Auguſtinus uocare ſolet difficultatem rectè agendi, fuiſſe uoluntarias Adæ indirectè, ideſt, in cauſa, quia.s uoluntariè adhibuit cauſa, ideſt, culpam, quam illæ, ut pænæ ſequerentur, ſed etiam, omnia opera mala commiſſa ex tali ignorantia, & concupiſcentia, etiam ſi ineuitabilia ſint, fuiſſe uoluntaria, & cul-

culpabilia ipsi Adæ, immo etiam esse nobis, quia ipsa ignorantia, & concupiscentia uoluntaria nobis sunt in Adam, quemadmodum ipsum originale peccatum.

Hanc doctrinam primus, quantùm obseruare mihi licuit, protulit Ariminensis in 2. dist: 28. quæst.9. art.3. ad quintum, & ad secundùm principale. Eamdem expressùs docuit Michael Baius, cuius propositio 68. damnata à Pio Quinto. & Gregorio Decimoquinto, ea est: *Infidelitas purè negatiua in his, quibus Christus non est prædicatus, peccatum est;* ea, scilicet, ratione secundùm Baium, quia pena peccati originalis est, quòd aliquibus Christus non annuntietur.

Nouissimè autem, ac latissimè eam defendit Cornelius Iansenius in opere, cui titulus, Augustinus. Omnes autem hi putant de mente Augustini esse, cuius authoritate ducuntur ad eam sententiam defendendam. Cum igitur hæc res grauissima sit, propter quam, scilicet, ingentes turbæ in Belgio, & in Gallia excitatę sint, quas à Sancta Sede Apostolica sedari necesse fuit; & insuper ad nos particulariter pertineat, qui Augustini doctrinam profitemur, ideo diligentissimè est hic excutienda, tum secundùm rei veritatem, tum secundùm mentem Augustini.

2. Dico igitur. Vt ignorantia reputetur voluntaria ignoranti, ita vt non excuset à culpa in opere malo ex ea procedente, non sufficit esse eam voluntariam, seu culpabilem voluntate Adæ, seu voluntate eiusdem ignorantis, prout existentis in Adam, quatenùs, scilicet voluntariè peccauit in Adam, quod peccatum tamquam pęna secuta est ignorantia. Hanc Conclusionem latè defendunt Recentiores Antagonistæ Iansenij, Annatus, Moraines, de Champs, alijsque. Probo eam.

Primò. Quia sequeretur, omnem ignorantiam esse voluntariam, & culpabilem, atque adeò nullam excusare à culpa, quod est contra omnes Theologos post D. Tho. 1.2. qu.56. ar.1. in corpore, & ad primum, & art.4. in corpore. Sequela probatur, quia quælibet ignorantia est saltem remotè pęna peccati originalit, atque adeo volita ex voluntate, qua peccatum ipsum fuit volitum. Siquidem, nisi commissa fuisset illa voluntaria culpa, homo nasceretur perfectus cognitione sibi debita, sicut omnis dolor, siue corruptio est pęna, saltem remotè, culpæ originalis, quatenus, nisi per illam culpam fuisset amissa iustitia originalis, nullus dolor, aut corruptio fuisset in natura; ergo omnis ignorantia esset voluntaria, si voluntariæ dicuntur pęnæ sequentes illam voluntariam culpam, atque adeo nulla excusaret.

Secundò. Sequeretur, infidelitatem purè negatiuam esse voluntariam, & culpabilem. Quod est damnatum in Baio, vt vidimus, & re-

pugnat

pugnat communi sententia Theologorum post D. Tho. 2. 2. qu. 10. art. 1. in corpore. Probatur sequela, quia, quòd in aliquibus sit infidelitas purè negatiua, idest, quòd aliquibus non sit annuntiatus Christus pęna est culpæ originalis, vt dicit D. Tho. ibidem; & patet, quia culpa originalis potest esse causa, immo secundùm Augustinum est causa reprobationis negatiuæ, etiam quantùm ad negationem primi effectus prædestinationis, qui est vocatio.

Tertiò. Aliqua ignorantia excusat a culpa, seu reddit inuoluntarium actum peccaminosum ex ea sequentem; ergo multò magis ignorantia, quæ est pęna culpæ originalis. Consequentia patet; quia si ignorantia sequens culpam originalem dicenda est voluntaria, non potest dici talis nisi remotissimè, immo non respectu hominum in se ipsis viuentium, sed prout existentium in Adam, tamquam in capite; cæteræ verò ignorantiæ possunt habere causas proximas, & in hominibus viuentibus in se ipsis. Antecedens patet in ignorantia inuincibili, ex communi omnium sententia, & ex verbis Christi Domini Ioãnis cap. 9. num. 4. *Si cæci essetis, non haberetis peccatum; nunc verò dicitis, quia videmus, peccatum vestrum manet*. Et Ioannis 15. *Si non venissem, & locutus non fuissem, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo*. Item ex verbis Domini ad Abimelech Genesis 2.6. *Scio, quòd simplici corde feceris, & ideo custodiui te, ne peccares in me*. Vbi intendit, non imputatum fuisse ad culpam Abimelech, quòd transtulisset vxorem Abrahæ in domum suam, quia inuincibiliter ignorabat esse eius vxorem.

Quartò. Sequeretur, quòd etiam in infantibus essent culpę, quòd vt absurdissimum, & contra omnem humanum sensum exploditur ab Augustino lib. 1. de Peccatorum meritis, & remissione cap. 25., licet litterio ille Erasmus dicat, Augustinum alicubi de hac re subdubitasse. Probatur sequela; quia intantùm infantes excusantur à culpa, in quantùm carent vsu rationis, seu, exercitio libertatis; sed hæc carentia est pęna culpæ originalis; ergo &c. Idem sequeretur de amentibus; nam etiam amentiæ malum refundendum est in culpam originalem, tamquàm in causam remotam.

Quintò. Sequeretur, motus concupiscentiæ primò primos, idest, qui anteuertunt vsum rationis, & exercitium libertatis imputandos esse ad culpam, quod est dogma Lutheri, & Caluini damnatum à Tridentino sess. 8. in Decreto de Peccalo Originali, & damnatum in Baio à Pio Quinto, & Gregorio XIII. propositione 51. & 65. Probatur sequela. Quia, quòd homo patiatur motus concupiscentiæ antecedentes rationem, & libertatem, pęna est culpæ originalis, vt patet per Au-

gustinum in omnibus operibus contra Pelagianos, & per omnes Patres, & Theologos.

Sextò. Sequeretur, quoslibet motus concupiscentiæ, etiam inuincibiles (nimirum si desit gratia sufficiens ad resistendum) deputandos esse ad culpam. Probatur Consequentia. Quia sicut ignorantia, ita etiam concupiscentia est pęna culpæ originalis; ergo, si illa ignorantia censetur cuique voluntaria propter voluntatem Adę, atque adeo opus peccaminosum ex ea procedens imputatur ad culpam, ita censenda est voluntaria concupiscentia, & imputandi ad culpam motus ex ea procedentes, etiamsi inuincibiles sint.

3. Admittunt hoc Conseq. Authores, cum quibus disputamus, immo omni contẽtione tamquã Augustini dogma efferũt, & persuadere nituntur, id est, necessitatem ortam ex concupiscentia ineluctabili, & ex ignorantia inuincibili non excusare à culpa, sicut nec carentiam Diuini auxilij necessarij ad præcepta implenda; vnde propositio 67. Michaelis Baij sic habet: *Homo peccat etiã damnabiliter in eo, quod necessariò facit;* & 4. Iansenij sic dicit: *Ad merendum, & demerendum sufficit libertas à coactione, non requiritur libertas à necessitate.*

Sed contra est; quia propositio illa Baij damnata est à prædictis Pontificibus Pio V. & Gregorio XIII., & hæc Iansenij ab Innocentio X., & postea etiam ab Alexandro VII. Innocentij Bullam confirmante 26. kal. Octobris 1651.; Et iam pridem tota illa doctrina damnata fuerat ab Augustino Epistola 197. ad Asellicum, & lib. Expositionis quarumdam propositionum in Epistolam Pauli ad Romanos propositione 16. 45. 46., & 47. Et lib. de Nuptijs. & Concupiscentia cap. 25. & lib. 1. contra duas Epistolas Pelagianorum cap. 13., & in expositione cap. 5. Epist. ad Galat. super illa verba: *Quòd si spiritu ducimini, non estis sub lege;* vbi docet, motus concupiscentię pręuenientes rationem, & libertatem, quos proinde voluntas reprimere non potest, non deputari ad culpam; vt mirum sit oppositum imponi Augustino. Clarissimè autem lib. 1. de Ciuit. cap. 25. *Si illa,* inquit, *concupiscentialis inobedientia, quæ adhuc in membris moribundis habitat, præter nostræ voluntatis legem, quasi lege sua mouetur, quantò magis absque culpa est in corpore non consentientis, si absque culpa est in corpore dormientis?*

4. Specialiter verò, quòd sententia, quam impugnamus, repugnet Augustino, præter ea, quæ hucusque dicta sunt, probatur primò. Quia tertio de Libero arbitrio capit. 19. loquens indiuidualiter ad nostrum propositum sic ait: *Hic recurrit illa quæstio, quam inter se murmurantes homines rodere consueuerunt . . . Dicunt enim: Si Adam, & Eua peccauerunt, quid nos miseri fecimus, vt cum ignorantiæ cæcitate, & difficultatis cruciatibus nasceremur. Et subdit: Quibus breuiter respondendum est,*

est, vt quiescant, & aduersus Deum murmurare desistant; & post pauca: *Non tibi deputatur ad culpam, quòd inuitus ignoras, sed, quòd negligis quærere, quod ignoras; neque illud, quòd vulnerata membra non colligis, sed quòd volentem sanare contemnis. Ista tua propria peccata sunt;* Et post alia ad idem propositum subdit cap.22. *Non quòd naturaliter nescit, & naturaliter non potest, hoc animæ deputatur in reatum; sed quòd scire non studuit, & quòd dignam fœlicitati comparandæ ad rectè faciendum operam non dedit.* Ecce clarissimè Augustinus negat, ignorantiam inuincibilem deputari hominibus ad culpam, & similiter concupiscentiam ineluctabilem, eo quia voluntariè contractę sint in Adam; atque adeo euertit dogma Aduersariorum.

Secundò; quia lib. de duabus Animabus cap.11. & 12. docet, non imputari ad culpam dormientis, si de eius manu aliquid flagitiosum quispiam scripserit, etiam si ille voluntate sua, vel admiserit, vel prouocauerit somnum, dummodo non ad eum finem. Et hoc non alia ratione, nisi quia non est in potestate dormienris quidquid de eius manu alius fecerit: Et disp.1. & 2. contra Fortunatum, quàm maximè vrget, non posse deputari ad culpam, quæ necessitate fiunt. Et lib. 22. contra Faustum cap.44. docet, excusandum ex aliqua parte Lot de incestu, quē ebrius commisit, ita vt accusandus sit, non quantùm ille incestus, sed quantùm meretur illa ebrietas. Et tamen certum est, quòd ebrietas fuit voluntaria ipsi Lot, quia tamen in ebrietate constitutus, non habebat vsum rationis, atque adeò neque libertatem, excusatur quadamtenus de illo incestu; & eodem libro cap.78. *Siue iniquitas,* inquit, *siue iustitia, si non esset in voluntate, non esset in potestate. Porrò, si in potestate non esset, nullum præmium, nulla pœna iusta esset, quod nemo sapit, nisi qui desipit.* Præterea eruitur argumentum ex dictis eiusdem Lib. de dua. Anim. cap.14. Cuiusque culpæ bonum, & vtile est pęnitere; ergo mala ex necessitate commissa non possunt imputari ad culpam. Consequentia probatur verbis Augustini: *Scio, pęnitere, nec illius esse posse, qui malè facere, nec illius, qui benefacere non potest. Pęnitendi enim affectio illa, quæ prodit malè fecisse pœnitentem & benè facere potuisse testatur.* Hęc Augustinus. Sed, si mala facimus ex necessitate, certè bona opposita facere non possumus; ergo illorum malorum nos pęnitere non potest; ergo neque illa nobis imputari ad culpam: aliter daretur culpa, cuius nos pęnitere, nec deberemus, nec possemus. Certè non est pęnitentia, nisi quædam nostri accusatio, vel detestatio, quòd, vel id fecerimus, quod non facere poteramus, & debebamus, vel, quòd non id fecerimus, quod similiter facere poteramus, & debebamus. Ergo non possumus concipere pęnitentiā de malo ex necessitate facto, sed tātùm de eo liberè facto, per quod ad malè faciendi necessitatem redacti sumus; ergo pęnitentia conci-

cipienda erit de peccato Adæ, vel in Adam, per quòd nos malè facien- di necessitas premit. At illud, cum aliena .s. Adæ voluntate commissū sit, vel nullo modo, vel non adeo propriè, sicut peccata nostra voluntate commissa, obiectum est pęnitentiæ nostrę Item lib. 3 contra Maximinū cap. 14. *Hoc habemus*, inquit, *in potestate, quod, cum volumus, possumus. Præceptum verò id nobiscum agit, vt, quod iam est in potestate, faciamus. Si autem nondum est in potestate, oremus nobis potestatem dari, vt, quod præceptum est, impleamus:* Ecce Augustinus docet, præcepta supponere potestatem faciendi, quod præcipitur, vel saltem orandi, vt detur potestas. Ergo contra mentem eius est, vt deputetur ad culpam inobseruantia præcepti, si ad id seruandum desunt nobis vires, vel desunt ad orandum, vt dentur, etiam si talis defectus culpabiliter contractus sit in Adam. Item de Fide contra Manichæos cap. 9. dicit, peccatum esse; *Quia in potestate est, quod in voluntate esse non debet*. Et cap. 10. ait: Stultum esse præcepta dare ei, cui liberum non est, quod præcipitur, facere: & iniquum esse, eum damnare, cui non fuit potestas iussa complere. Nec sufficit, quòd potestas fuerit voluntariè deperdita; nō enim vt puto, homini sua culpa detento in carceribus deputatur ad culpam, quòd in die festo non adeat Ecclesiam ad audiendum sacrum; ergo omnino repugnat Augustino dogma Aduersariorum, scilicet, quòd etiam stante ignorantia inuincibili deputentur ad culpam, tum ipsa ignorantia, tum opera mala ex ea procedentia, ea ratione, quia talis ignorantia est voluntaria, & culpabilis in Adam.

CAPVT XIV.

Respondetur Authoritatibus Augustini, quæ inducūtur ad probandū, quòd ignorantia, etiam inuincibilis non excusetur à culpa, neque opera mala ex ea procedentia, eo quia illa est Voluntaria in Adam.

1. IN oppositum multa ex Augustino obijci possunt, quorum nonnulla afferunt Doctores, cum quibus disputamus.

Primo obijcitur Epistula 105. ad Sixtum, vbi sic loquitur: *Dei iustum iudicium, nec illis parcit, qui non audierunt, quicumque enim sine lege peccauerunt, sine lege peribunt. Et quamuis ipsi se excusare videantur, non tamen admittit hanc excusationem, qui scit, se fecisse hominem rectum, eiq;*

obe-

obedientiæ dedisse præcepta, nec nisi eius, quo malè vsus est, liberæ voluntatis arbitrio, etiam, quod transiret in posteros, manasse peccatum .... Ac per hoc inexcusabilis est omnis peccator, vel reatu originis, vel additamento etiam propriæ voluntatis, siue qui nouit, siue qui ignorat, siue qui iudicat, siue qui non iudicat, quia, & ipsa ignorantia in eis, qui intelligere noluerunt, sine dubitatione peccatum est; in eis autem, qui non potuerunt, pena peccati.

Respondeo, non id velle Augustinum, vt Deus in his, qui non audierunt, vel intelligere non potuerunt, vindicet ipsam ignorantiam rerum fidei, seu infidelitatem purè negatiuam. Siquidem, vt ait Apostolus Romanor. 14. *Quomodo credent ei, quem non audierunt?* Et Christus ipse: *Si non fuissem, & locutus non fuissem, peccatum non haberent.* Quod de peccato infidelitatis in Christum intelligit ipse August tract. 29. in Ioannem. Præterea. Augustinus affert pro se illud Apostoli: *Qui sine lege peccauerunt, &c.* At sensus Apostoli non potest esse, quòd non habentes legem puniantur, propter hoc ipsum, quia non habent legem; nam, si hic adesset culpa, non esset vtique subditorum, sed potiùs Gubernatoris, vel Principis, ad cuius officium spectat condere leges. Cumque hic sermo sit de lege Dei Moysi data (hanc enim non habebant gentes, quæ plures leges habebant humanas; & hæc absolutè in Diuinis Scripturis dicitur Lex, vt patet præcipuè ex Paulo) proculdubio non erat culpa punibilis in gentibus, quòd eis data non esset lex Mosaica. Sed sensus est; quòd, quamuis non haberent legem scriptam, adhuc puniendi sunt propter peccata contra legem naturæ, quæ nunquam deest, vtpote scripta in cordibus ex eodem Apostolo Rom.2; quam ne ipsa quidem delet iniquitas, vt ait Augustinus 2. Conf. cap.4. Ostendit enim Apostolus, quòd non tantùm Hebræi, quibus data est lex, sed etiam gentes iudicandæ, & puniendæ sunt de malitia, quam lege naturaliter indita cognouerunt; ergo non potest ibi intendere Augustinus, vt ij, qui non audierunt, neque intelligere potuerunt, puniantur propter hoc ipsum, quia non audierunt, vel quia ignorant ea, quæ non audierunt; sed quòd, quamuis non audierint, meritò damnantur, non propter infidelitatem negatiuam, sed propter originale, vel actuale peccatum commissum contra legem naturæ.

Sed hic statim nascitur obiectio. Augustinus dicit, quòd, quamuis isti se excusare videantur, non tamen eorum excusatio admittitur a Deo; sed non potest intelligere, nisi quòd ipsi se excusent de infidelitate negatiua, quia, scilicet, non audierunt: id enim Augustinus ipse præmiserat; ergo intendit, quòd Deus non admittat excusationem de infidelitate negatiua, atque adeo, quòd ista deputetur ad culpam, eò quia est pena peccati originalis.

Re-

Respondetur negando, Augustinum loqui de excusatione infidelitatis negatiuæ, hæc enim infidelitas nulli deputabitr ad culpam; sed loqui de duplici alia excusatione: prima de excusatione à culpa originali, quam, qui non audierunt verbum fidei, putabunt ad se non pertinere, cum sola fide innotuerit veritas de peccato Adæ in omnes transfuso; ideoque dicit Augustinus, ideo Deum hanc excusationem non admittere, quia scit, se fecisse hominem, idest Adam rectum, qui propriæ voluntatis arbitrio eo peccato peccauit, quod ad omnes posteros pertineret. Secundò. De excusatione à peccatis actualibus contra legem naturæ, vel de pęnitentia non facta propter ipsa; possent enim illi se excusare, dicentes, quòd si audissent verbum fidei, vel legem Moysis suscepissent, non commisissent illa peccata, vel de commissis pęnitentiam egissent; quam excusationem nullam esse apud Deum ait Augustinus, quandoquidem illi proprię voluntatis arbitrio, & habentes legem naturæ scriptam in cordibus suis, peccauerunt, ideoque subdit. *Ac per hoc inexcusabilis est omnis peccator, vel reatu originis, vel additamento etiam propriæ voluntatis*. Quòd autem addens huius dicti rationem subdit: *Quia, & ipsa ignorantia in his, qui intelligere non potuerunt est pęna peccati*; non in eum finem refert, quasi prædicta ignorantia illis deputetur ad culpam, quia est pęna peccati; sed quia, dum est pæna peccati, supponitur vtique in illis peccatum saltem originale, cuius merito damnantur, & sic non sunt excusabiles. Et quòd hæc sit mens Augustini, patet euideuter; quia immediatè ante citata verba præmittit: *Neque enim damnantur, qui non peccauerunt, quãdoquidem illud ex vno in omnes pertransijt*. Ecce non refert causam damnationis in ignorantia fidei non auditæ, sed in peccatum originale, quod ex Adam in omnes pertransijt. Absolutè ergo Augustinus hic nihil aliud intendit, nisi, neminem saluari, nisi gratia Dei per Iesum Christum, non per propriam iustitiam, neque per iustam excusationem de defectu iustitiæ; *Quia si*, inquit, *illa excusatio iusta est, quisquis ea vtitur, non gratia, sed iustitia liberatur*. Ad quod intentum nihil confert doctrina, quam illinc eruunt Aduersarij, quòd, scilicet, opera mala commissa etiam ex necessitate, vel ignorantia insuperabili deputentur ad culpam, eò quia talis necessitas voluntariè contracta sit in Adam. Nec sanè debent Doctores, cum quibus disputamus, si Augustini doctrinam, vt præferunt, diligunt, & colunt, trahendo verba, & exaggerando, in sensus absurdos, & eiusdem Augustini doctrinæ repugnantes, eam detorquere.

Obijcitur secundò liber de Gratia, & libero arbitrio cap. 3. vbi sic loquitur: *Nec ipsi sine pęna erunt, qui legem Dei nesciunt; quicumque enim sine lege peccauerunt, sine lege peribunt; sed, & illa ignorantia, quę non*

est

est eorum, qui scire nolunt, sed eorum, qui tamquàm simpliciter nesciunt, neminem sic excusat, vt sempiterno igne non ardeat, si propterea non credidit, quia non audiuit omnino, quod crederet, sed fortassis, vt mitiùs ardeat: Non enim sine causa dictum est: Effunde iram tuam in gentes, quæ te non nouerunt; *& illud, quod ait Apostolus*: Cum venerit in flamma ignis dare vindictam in eos, qui ignorant Deum.

Respondeo, hæc verba Augustini, quæ apparentiùs videntur sonare sententiam Aduersariorum, illam euidentiùs infringere. Apparentia in eo est, quia dicitur, eos, qui simpliciter nesciunt, non ita excusari, vt sempiternè non ardeant, si propterea non crediderunt, quia non audierunt, quod crederent: hic enim videtur significari, ipsos arsuros propter ignorantiam fidei sibi non prædicatę. Sed confractio in eo est; quia dicitur ipsos mitiùs arsuros, quàm eos, qui audierunt, & crediderunt. Nam falsissimum, & absurdissimum est, eos, qui audierunt, & crediderunt puniendos esse propter ignorantiam, & defectum fidei, imò in hoc manifesta est contradictio; non enim, si crediderunt, carent fide; & multò absurdiùs, vt grauiùs puniantur, quàm qui non audierunt, neque crediderunt. Ergo non loquitur Augustinus de pęna superuentura ijs, qui non audierunt propter ignorantiam, siue defectum fidei, vel legis non auditæ, neque in hoc comparat eos, qui non audierunt, cum ijs qui audierunt, & crediderunt. Sed loquitur de pęna ijs superuentura propter peccata commissa contra legem naturæ, quæ mitiùs puniuntur in ignorantibus, quàm in cognoscentibus legem, & habentibus fidem; quia in istis est grauior præuaricatio propter contemptum legis expressiùs cognitæ, & legislatoris; & ingratitudo etiam maior erga beneficium fidei, & legis illis donatæ; quæ veritas certa quidē est, sed tamen Augustinus de illa loquitur cum aduerbio, *fortassis*, quia moris sui est, abstinere à decisione quęstionum incidentium, quæ non faciunt directè ad propositum, vt ipsemet fatetur lib. de Prædestinatione Sanctorum cap.9., & patet versatis in eis operibus; talis autem est quæstio illa.

Quòd igitur ait: Non ita excusari, vt sempiternè non ardeant, si propterea non crediderunt, quia nec audierunt; non est accipiendum, quasi afferat causam proximam eorum punitionis, quę, scilicet, sit, quia non crediderunt, quod nec audierunt; sed, vt remoueat excusationem, qua se illi defenderent de peccatis actualibus contra legem naturæ, & de pęnis eis debitis, dicentes, quòd, si audissent verbum fidei, & legem accepissent, credidissent, & à malis operibus temperassent; quæ excusatio illis videbitur iusta, quamuis re vera non sit. Sensus ergo est, non excusandos eò quia dicere possint, vel etiam dicturi sint, ideo se in peccata prolapsos, quia verbum fidei, & legem non audientes, nec crede-

re potuerint, ac subinde à malis non curarint abstinere, quod fecissent, si audissent, & legem habuissent. Quòd autem hic sit sensus Augustini, non verò, quem intendunt Aduersarij, exinde patet; quia Augustinus adducit pro se versum sextum Psalmi 68. *Effunde iram tuam in gentes, quæ te non nouerunt*. Vbi non ea est deprecatio Dauidis, vt Deus puniat in gentibus ignorantiam inuincibilem fidei, & carentiam legis; tum quia nullibi, ni valde fallor, talis reperitur oratio Sanctorum, nec in Diuinis Scripturis, nec alibi, quin potius ab istis, sicut à tota Ecclesia ferià 6. in Parasceue, rogatur Deus, vt illuminet corda infideliũ, & sanet cæcitatem eorum, mittendo Prædicatores Euangelij, & inspirando lumen gratiæ; vnde & ipse Dominus ad discipulos: *Rogate Dominum messis, vt mittat operarios in messem suam* Lucæ 12.; tum quia ipse Dauid explicat peccata, quæ puniri rogat in gentibus subdens: *Quia comederunt Iacob, & locum eius desolauerunt*. Et paulo post: *Vltio sanguinis seruorum tuorum, qui effusus est, introeat in conspectu tuo gemitus compeditorum*; Et insuper: *Redde vicinis nostris septuplum in sinu eorum*. Vbi certè non potest dici, orationem esse Dauidis, vt septuplum puniatur in gentibus ignorantia inuincibilis fidei, & carentia legis, quàm punita sint peccata actualia Iudæorum, quæ grauissimis pęnis à Deo mulctata fuerunt: esset hoc enim irrationabile, & iniquum; orat ergo Dauid, vt Deus potiùs puniat scelera gentium, quæ ignorant Deum, scelera, inquam, crudelitatis, & auaritiæ commissa contra populum Iudæorum, quàm peccata Iudæorum, qui eius fidem habebant; quia propter ipsam fidem, qua eum, vt suum Deum, & Dominum cognoscebant, congruum erat quodammodo, vt eis potiùs, quàm gentibus parceret; vnde, & Apostolus Paulus 1. Timothei cap. 10. ait: Deum esse Saluatorem omnium, maximè autem fidelium. Cum igitur hęc sit mens Dauidis orantis, sequitur, Augustinum in eumdem sensum verba eius allegasse, atque adeò non intendisse id, quod Aduersarij ei imponunt. Idē est sensus verborum Pauli 2. Thessalonicensium 1.

3. Obijcitur tertiò ex lib. de peccatorum meritis, & remissione cap. 11. *Peccatum*, inquit, *non deputabatur, cum lex non esset: Quid est, non deputabatur, nisi ignorabatur, & peccatum esse non credebatur? Neque enim ab ipso Domino Deo, tamquam non esset, habebatur; cum scriptum sit*: Quicumque sine lege peccauerunt, sine lege peribunt.

Respondeo, non id velle Augustinum, vt ante legem scriptam peccatum omnino ignoraretur, cum id repugnet Diuinis Scripturis, in quibus plures pęnas ante Legem Moysis pro peccatis legimus inflictas; neque in genere humano possit dari ignorantia inuincibilis iuris naturæ. Sed, quòd non tam certè, & clarè cognoscebatur, aut non vt prohibitum per legem Dei, sicut cognoscebatur ab Hębreis, quibus da-

data, & promulgata est lex per Moysem; seu ignorabatur, peccatum esse contra voluntatem Dei Legislatoris, & Gubernatoris; quamuis sciretur esse contra legem naturæ. Quod quidem sufficit, vt possit à Deo imputari ad culpam, & reseruari ad pœnam:

4. Quartò Obijcitur ex lib. 1. Operis perfecti contra Iulianum 2. tomo supplementi fol. mihi 155. *Necesse est*, inquit, *vt peccet, qui non sciendo quod facere debeat, quod non debet facere, facit. De quo genere malorum Deus rogatur, vbi dicitur*: Delicta iuuentutis meæ, & ignorantias meas ne memineris. *Quod genus delictorum, si non imputaret Deus iustus, non ea sibi dimitti posceret homo fidelis. Vnde dicit etiam Dei famulus Iob*: Signasti peccata mea in sacculo, & adnotasti, si quid inuitus commisi. Et pag. 159. *Necesse est, vt peccet, à quo ignoratur iustitia; Numquid ideo, cùm iustitiam cognouerit, non sunt ei remittenda peccata, quæ ignorantiæ necessitate commisit?* Idem asserit de peccatorum meritis, & remissione cap. 26. & lib. de natura, & gratia cap. 28. & 67.

Respondeo, hæc intelligenda esse, de ignorantia vincibili, & culpabili, seu etiam de inaduertentia, quæ est voluntaria propria voluntate; Nam & hæc ignorantia, seu inaduertentia, quamdiù adest, & durat, inducit necessitatem peccandi; quia tamen propria voluntate adest, cum propria incuria admissa sit, & permaneat, ideo non excusat à peccato. Et de his ignorantijs, & inaduertentijs Dauid rogat Deum, ne reminiscatur, idest, de peccatis commissis ex prædicta ignorantia, appellando ignorantiam peccatum factum ex ignorantia, translato per figuram Metonymiæ vocabulo causæ ad effectum; sicut lingua dicitur, non tantùm membrum, quod mouemus in ore loquentes, sed etiam verba per linguã formata. Quod exemplum est Augustini 3. de libero arbitrio cap. 18. Verba ex cap. 14. Iob apud septuaginta Interpretes leguntur, vt refert Augustinus, sed in vulgata editione leguntur sic: *Signasti quasi in sacculo delicta mea, sed curasti iniquitatem meam*. Illa tamen verba sic explicantur ab eodem Augustino lib. 2. de pecc. mor. & remiss. cap. 10., quòd, scilicet, etiam illa peccata iustè imputentur, quæ non delectationis illecebra committuntur, sed quæ causa deuitandæ molestiæ alicuius, aut doloris, aut mortis, nam, & hæc dicuntur quadam necessitate committi, cum omnia superanda sint amore, & delectatione iustitiæ. Et subdit: *Potest etiam quod dixit*: Et annotasti, si quid inuitus commisi, *ad illam vocem videri pertinere, qua dictum est*. Non enim quod volo ago, sed quod odi, hoc facio; idest, potest intelligi de motibus concupiscentiæ primò primis, qui licet non imputentur ad culpam, pertinent tamen ad humanam miseriam, & certè cognoscuntur à Deo.

5. Quintò Obijcitur ex lib: de perfectione Iustitię cap. 4. ratiocina-

tione 15. *Respondeo, ideo culpam hominis esse, quòd non est sine peccato, quia sola voluntate hominis factum est, vt ad istam necessitatem veniret, quam sola hominis voluntas superare non potest.* Et cap. 6: *Peccatum est, cum, vel non est charitas, quæ esse debet, vel minor est, quàm debet, siue hoc voluntate vitari possit, siue non possit; quia, si potest, præsens voluntas hoc facit; si autem non potest, præterea voluntas hoc fecit.* Ergo Augustinus intendit, actus malos, etiam ex necessitate insuperabili commissos, deputari ad culpam, si illa necessitas culpabiliter contracta sit.

Respondeo negando Consequentiam. Augustini enim verba planissimè referuntur ad culpam originalem, & habitualem, idest, habitualiter permanentem, sub quarum vtraque necessariò, & tamen culpabiliter manet homo. Culpabiliter quidem quantùm ad culpam originalem, quia voluntariè peccauit in Adam, in quo continebatur, vt membrum in capite. Quantum verò ad habitualem, quia voluntariè commisit actuale. Necessariò verò, quia de eo non potest viribus suis surgere, siue liberari; quod totum est dogma fidei, quantùm ad originalem quidem definitum à Cęlestino Pontifice epist. ad Episcopos Galliæ cap. 3. & à Trid. sess. 3. cap. 1. Quantùm ad habitualem ab eodem Tridentino eadem sessione cap. 3., vbi declarat, vniuersaliter iustificationis exordium in adultis sumendum à gratia præueniente Dei per Iesum Christum. Ideo dicit Augustinus, esse culpam hominis, non esse sine peccato, quia sola eius voluntate factum est, vt ad necessitatem veniret manendi sub peccato. Vbi nec illud accipiendum, quasi per singulos actus nouæ committantur culpæ ab homine, quandiù manet in peccato; nam talis sensus non trahitur necessariò ex his verbis Augustini; sed sua culpa manet in peccato quicumque manet, quia in illud voluntariè cecidit, etiam si ab eo sola sua voluntate surgere non possit; semper enim manet macula culpæ originalis, & habitualis in homine, quoadusque gratia Dei tollatur; pro qua culpa iustè puniri potest homo, licet ab ea solis suis viribus liberari non possit. Hoc autem profertur ab Augustino contra Pelagianos (respondet enim eo lib. argumentis, siue ratiocinationibus Cęlestij Pelagiani) quorum dogma erat, vt patet ex eodem lib., nec dari peccatum originale transfusum in omnes, & posse hominem sola libertate arbitrij de peccato resurgere, & esse sine eo; quod inde probabat Cęlestius; quia nec potest dari peccatum nisi propria voluntate commissum, &, quia nulli potest imputari ad culpam non facere, quod non potest. Quibus argumentis Augustinus respondet, omne peccatum voluntate commissum esse, siue propria cuiusquam, siue communi in Adam; & iustè imputari ad culpam hominis permanentiam in peccato, quia in illud voluntariè cecidit. Atque ita explicanda sunt consimilia dicta Augustini ibidem.

Idem est sensus aliorum verborum Augustini, cum dicit, peccatum esse, vel, cum non est charitas, &c. idest, deputari ad culpam defectũ charitatis, etiam si viribus arbitrij superari non possit, quia voluntate propria contractus est ille defectus.

Scio, Aduersarios contendere, ampliùs velle Augustinum, nempe, non solùm imputari ad culpam amissionem charitatis, & exinde permanentiam, in eo defectu, sed etiam hominem sic charitate destitutum non posse facere nisi opera mala, quæ tamen singula deputentur illi ad particularem culpam, quia propria voluntate amisit charitatem; ac proinde, impotentiam antecedentem non excusare à culpa actus malos inde procedentes.

Resp. tamen, esse quidem sententiam Augustini, nõ dari opus bonũ .s. benè factũ, nisi procedens ex fide, & charitate, id quod nos alibi probare intendimus, & defendere; negamus tamen, esse sententiam Augustini, vt omnia opera facta à non habente fidem, & charitatem, imputentur illi ad nouam culpam, nisi illam specialiter contrahant ex suis obiectis, finibus, & circumstantijs; sed solummodò talia opera dicenda mala habitualiter, idest, ex malitia habituali voluntatis auersę à Deo, vnde non sunt relata ad Deum, vt vltimum finem, quod necessarium est ad rationem operis boni; sed de hoc puncto, qui grauissimus est, non hic locus est disputandi.

6. Obijcitur sextò ex lib. de Correptione, & Gratia cap. 15. *Si hoc adiutorium Angelo, vel homini, cùm primùm facti sunt, defuisset, absque sua culpa cecidissent, adiutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent. Nunc autem, quibus deest tale adiutorium, iam pæna peccati est.* Ergo Augustinus docet, quòd peccata, etiam necessariò commissa in natura lapsa ex carentia auxilij necessarij ad non peccandum deputentur ad culpam, quia talis necessitas est pęna peccati originalis, vel actualis, atque adeo ignorantia inuincibilis non excuset à culpa, quia est pęna eiusdem peccati.

Respondeo, negãdo Consequentiam, quam Augustinus non infert; solùm quippe docet, quòd carentia adiutorij necessarij ad benè operãdum in aliquibus hominibus est pęna peccati; &, quòd si defuisset, vel Angelo. vel Adæ in statu innocentiæ originalis, non sua culpa cecidissent. Quod verò, si desit homini in pęnam peccati, & propterea homo peccet, adhuc peccatum illi deputetur ad culpam, Augustinus non dicit, quare nec illi imponi debet. Solùmque ex hoc loco deducitur, posse Deum in pęnam peccati negare hominibus auxilia necessaria ad perseuerandum, vel ad bene operandum, quæ ratio nõ aderat respectu Angeli, vel Adæ in primis eorum actibus.

7. Obijcitur septimo ex. 3. de lib. arbitrio c. 18, *Sunt etiam necessitate facta*

facta improbanda, vbi vult homo rectè facere, & non potest; nam vnde sunt illæ voces. Non quod volo, facio bonum, sed quod nolo malum, &c. *Sed hæc omnia hominum sunt ex illa mortis damnatione venientium; nam si non est ista pęna hominis, sed natura, nulla ista peccata sunt*. Et subdit: *Cum de libera voluntate rectè faciendi loquimur, de illa loquimur, in qua homo factus est*.

Respondeo, ista, quæ dicuntur improbanda, etiam si necessariò fiant, esse motus concupiscentiæ præuenientes rationem, & libertatem. De his enim ait Apostolus: *Non quod volo bonum hoc ago, sed quod nolo malum*; quia nolebat concupiscere, & tamen concupiscebat, idest, nolebat sentire prauos illos motus, & tamen sentiebat, vt explicat Augustinus epist. 192. ad Asellicum, & lib. Expositionis quarũdam propositionum ad Rom., & alibi sæpè. Propterea refundit illos in legem peccati, quæ est in membris, & expresse dicit, quòd non ipse operatur illos, sed quod habitat in se peccatum; immo, quòd ipse odio habet illos; qui praui motus concupiscentię dicuntur ab Apostolo, peccatũ, non quia propriè peccatum sit, idest, deputetur ad culpam, sed quia ex peccato sunt, & ad peccatum inclinant; vt definit Trident. sess. 5. in Decreto de Peccato originali.

Cum ergo dicit Augustinus, improbanda quædam facta ex necessitate, non intelligit, esse imputanda ad culpam, aliter essent verè, & propriè peccata, quod ipse ibidem capit. 19. negat, vbi dicit, appellari peccata per figuram Metonymiæ, translato vocabulo à causa ad effectum; quo sensu forma, tenorque verborum dicitur lingua, quia lingua fit; quatenus, scilicet, isti praui motus, ipsaque concupiscentia descendit de peccato primi hominis, in quo omnes peccauerunt. Sed intelligit, esse iudicanda vitiosa, inhonesta, & contra naturalem hominis rectitudinem. Vnde subdit: *Si non est ista pæna hominis, sed natura, nulla ista peccata sunt*. Quod non est intelligendum, vt accipiunt Aduersarij, idest, quòd motus concupiscentiæ, etiam præuenientes libertatem, deputentur ad culpam, quia sunt pęna primi peccati; hic enim sensus repugnat antecedentibus. Sed quia, vt ipse ibi loquitur Augustinus: *Si non receditur ab eo modo, quo naturaliter factus est homo, ea quæ debet, facit, cum hæc facit*, idest, quòd, si isti motus essent ex natura instituti hominis, non ex deprauata per peccatum, non essent peccata, idest, non essent vitiosi, neque inhonesti, ideo enim sunt vitiosi, quia sunt contra naturalem integritatem, seu rectitudinem, in qua conditus est homo; nihil quippe, quod est secundùm naturam, est vitiosum, cum omne vitium sit contra naturam, vt sæpissimè contra Manichæos inculcat Augustinus.

Quod autem Augustinus dicit, se, cùm loquitur de libera volun-

tate

tate rectè faciendi, loqui de illa voluntate, in qua factus est homo; non eousque trahendum est, vt illi imponatur sententia Lutheri, & Caluini de amissione, seu extinctione liberi arbitrij per peccatum originale, quam damnat Tridentinum sess.6, cap.1. & 5. & can. 4. & 5. Sed intelligendum est, quòd, post peccatum originale non habet homo eandem libertatem rectè faciendi, quam antea habebat, idest, ita explicatam, & expeditam; etenim pulsatur a concupiscentijs, & ab ignorantia impeditur; vel, quòd peccator non potest facere se solo opus omnino bonum, quia quodlibet vitiatur ab habituali auersione voluntatis; quod non est aliud, quam, hominem post peccatum non posse suis viribus resurgere, quod est fidei dogma.

8. Obijcitur octauò; quia primo Retractionum cap.4. veniens ad retractandos libros de vera Religione, & memorans sententiam suam de peccato, vbi dixerat cap.14. eius lib. peccatum adeo esse voluntarium malum, vt nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium, explicat, id intelligendum esse de peccato, quod est tantùm peccatum, non etiam pæna peccati. Concordat lib.1. Operis perfecti contra Iulianum, vbi referens definitionem peccati allatam à Iuliano: Peccatum est voluntas retinendi, vel amittendi, quod iustitia vetat, & vnde liberum est abstinere, subiungit; *Ista definitio peccati eius est, quod tantummodò peccatum est, non etiam pæna peccati, vnde perit libertas non peccandi*. Ergo secundùm Augnstinum dantur peccata, non voluntate, seu libertate, sed necessitate commissa, ea ratione, quia talis necessitas culpabiliter coontracta est in Adam.

Respondeo, hic intelligendum esse peccatum pro quocumque actu deordinato, quamuis non sit imputabile ad culpam, vt sunt motus primò primi præuenientes rationem, & libertatem; qui vtique actus sunt deordinati, idest, contra naturalem rectitudinem, in qua conditus est Adam, & effectus inobedientiæ, qua Adàm noluit subiacere Deo; inde enim effectum est, vt motus appetitus sensitiui non subiaceant imperio rationis: non tamen imputantur ad culpam, propter carentiam rationis, & libertatis: dicuntur tamen peccata, quia sunt actus deordinati, & pæna peccati, quia est pæna peccati originalis, vt homo tales motus etiam inuitus patiatur.

6. Obij: nono ex eodem primo lib. Operis perfecti contra Iulianum pagina mihi 26. Quamuis enim Dechamps afferat hæc verba in fauorem suæ, & nostræ sententiæ, possunt tamen ingerere difficultatem, nisi rectè explicentur. Augustinus ibi suam de peccato sententiam sic explicat: *Tria ista discernas, vt scias, aliud esse peccatum, aliud pænam peccati, aliud vtrumque: Intelligis, quid horum pertineat ad illam definitionem, vbi voluntas est agendi, quod iustitia vetat, & vnde liberum est abstinere. Peccatum*

catum namque isto modo definitum est, non pœna peccati, non vtrumque. Habent autem ista tria genera species suas.... Primi generis in Adam sine vllo nodo quæstionis occurrit: Multa quippe sunt, quæ agunt homines mala, à quibus eis liberum est abstinere; sed nulli tantùm est liberum, quantùm illi fuit, qui Deo suo, à quo est conditus rectus, nullo prorsus vitio deprauatos adstabat. Secundi autem generis, vbi tantummodò est pœna peccati, exemplum in eo malo est; quod quisque ex nulla parte agit, sed tantummodò patitur, veluti cum pro suo scelere, qui peccauit, occiditur. Tertium verò genus, vbi ipsum peccatum est etiam pęna peccati, potest intelligi in eo, qui dicit; Quod nolo malum hoc ago: Et concludit: *Cum igitur illa fateamur in hominibus esse peccata, quæ committuntur non necessitate, sed voluntate, quę tantummodò peccata sunt, vnde ab eis liberum est abstinere; & peccatis de ignoranniæ, & affectionum necessitate venientibus, quę iam non solùm peccata sunt, sed etiam pænę sunt peccatorum, plenum sit genus humanum; quomodo dicis, definitionibus nostris peccatum, nec in moribus inueniri?* Ergo Augustinus vocat peccatum etiam illud, quod procedit de necessitate ignorantiæ, & concupiscentiæ, quatenus est pæna aliorum peccatorum; saltem peccati originalis.

Respondetur, vt dictum est, ea, quæ sunt pænæ peccatorum, quæ, scilicet, descendunt ex necessitate, vel ignorantiæ, vel concupiscentię, vocari ab Augustino peccata, quia sunt actus deordinati, non quia imputentur ad culpam; immò vocari peccata impropriè, quia, scilicet, de peccato descendunt, translato vocabulo causæ ad effectum, vt idem ait 3. de lib. arbitrio cap. 8., & 19., & nos supra explicauimus; Ita explicant Dechamps, & Bellarminus lib. 2. de gratia, & lib. arbitrio cap. 7.

Obij: decimò ex lib. 1. Confessionum cap. 7., vbi Augustinus commemorat peccata infantiæ suæ, scilicet, quòd vberibus inhiaret plorans; quòd peteret noxia; quòd indignaretur non obedientibus; quòd se de illis flendo vindicaret; quòd niteretur feriendo nocere: vnde concludit, se tunc fecisse reprehendenda. Memorat etiam zelum, idest, inuidiam cuiusdam infantis, qui pallidus, & amaro animo intuebatur collactaneum suum, non ferens eum lactis consortem. Et dicit, hæc blandè tolerari in infantibus, non quia nulla sint, vel parua, supplè, peccata, sed, quia accessu ætatis peritura sunt. De his quoque peccatis explicat dictum Iob: *Nemo mundus à sorde, nec infans, cuius vnius diei vita est super terram*. Et concludit, quòd imbecillitas membrorum infantilium innocens est, non animus infantilis.

Respondeo, quòd ex his, & fortasse similibus motus est Theologogrammaticus ille Erasmus, vt in scholio ad marginem cap. 25. lib. 1. de peccatorum meritis, & remissione, diceret, Augustinum alicubi subdubitare, an in infantibus reperiantur peccata. Sed sine vlla contro-

trouersia credendum est, Augustinum hic sumere peccatum largè, idest, pro actu deordinato, siue irrationabili, licet non possit deputari ad culpam; re vera enim illi actus infantium deordinati sunt, atque adeo ex sui natura reprehensibiles; tamen, vt rectè subdit ibi Augustinus, quia infantes reprehendentem intelligere non possunt, nec mos, nec ratio sinit eos reprehendi. Loco etiam cit. de peccatorum meritis, & remissione apertè dicit, fletus infantium, tędium, &c. imbecillitati, & ignorantię deputanda esse, non iniquitati.

CAPVT XV.

Explicantur sententia Hieronymi, & Bedæ.

I. MAgnum negotium in hac controuersia facessit nobis auctoritas, & doctrina D. Hieronymi, qui lib. I. aduersus Pelagianos docet, opera mala procedentia ex ignorantia, & necessitate, esse peccata; &, quantùm apparet ex eius probationibus, intelligit etiam de ignorantia inuincibili, & necessitate insuperabili. Probat autem id latissimè ex scripturis.

Primo ex illo Psalmi 18. *Delicta quis intelligit?*

Secundò; quia Iob offer hostias pro filijs suis, ne fortè per ignorantiam in cogitatione paccauerint, vt habetur Iob I.

Tertiò; quia Deuteronomij 19. qui ligna cædit, si securi, vel ferro fugiente de ligno occidit hominem, pergere iubetur ad vrbem fugitiuorum.

Quartò. Lot nescit in concubitu filiarum quid fecerit, & tamen error in vitio est, idest, ad culpam deputatur ei.

Quintò; quia Exodi 21. si quis occidit aliquem non volens, sed quia Deus tradidit eum in manus eius, ille, qui occidit per ignorantiam, exilio condemnatur.

Sextò; quia Leuitici quinto, si quis tetigerit aliquid immundum per ignorantiam, & postea didicerit; siue promiserit aliquid, & fuerit oblitus, pronuntiabit peccatum suum, & offeret Domino agnam, siue capram pro peccato suo.

Septimò; quia Leuitici quarto, præscribuntur confessio, & sacrificia offerenda à Sacerdotibus, Principibus, & Populo peccantibus per ignorantiam, quæ sacrificia dicuntur esse pro peccato.

Octauò; quia Leuitici 22. si comederit homo de sanctificatis per ignorantiam imputatur ei iniquitas, atque delictum.

Nonò; quia I. Reg. c. 18. Ionathas fauum mellis gustauit in scep-

tro, ignorans adiurationẽ patris, ne quis ante consummationẽ victoriæ aliquid gustaret; & tamen adeo iratus est Dominus, vt non responderet interrogantibus.

Decimò; quia Habacuc Propheta inscribit canticum suum pro ignorationibus: *Si peccatum*, inquit Hieronymus, *non erat ignorantia, superfluè scribit librum pænitudinis, & inaniter voluit lugere, quod peccatum non habet*.

Vndecimò; quia Ezechiel. 46. deputatur locus, vbi coquere debent Sacerdotes hostias pro peccato, & ignorantia.

Duodecimò; quia Prouer. 14. legitur: *Est via, quę videtur recta apud homines, & nouissima eius veniunt ad profundum inferni*: *Ecce*, inquit Hieronymus, *ignorantia condemnatur, cum aliud putet homo, & sub specie veritatis ad inferna delabitur*.

Insuper lib. 2. contra Pelagianos idem probat ex nouo testamento. Primò ex illo Romanorum 7. *Quod operor non cognosco, non enim, quod volo, operor, sed quod odi*: Et: *Non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum*. Secundo ex prima Conrinth. 4. *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum*.

Obijcit autem sibi ex persona Pelagiani colloquentis: *Quę est ista iustitia, vt in peccato tenear erroris, cuius reatum non habet conscientia? Nescio me peccasse, & eius rei, quam nescio, pęnas luo? & quid plus faciam, si sponte peccauero?* Et respondet; *Quòd stultæ huic interrogationi respondet liber Sapientiæ*: *Altiora te ne quesieris, & fortiora te ne scrutatus fueris*. Et itidem Paulus dum exclamat: *O altitudo, &c.*

Quòd autem Hieronymus loquatur de ignorantia inuincibili, & necessitate insuperabili colligitur: Tum quia arguit ex lege Deuteronomij de eo, qui ferro fugiente occiderit aliquem: quod omninò casuale est, atque adeo ineuitabile per consilium; tum quia vtitur exemplo Lot, qui inuincibiliter ignorans commisit incestum; tum quia obiectionem propositam ex parte Pelagiani non soluit, sed comprimit. Si enim sermo fuisset de ignorantia, & necessitate vincibili, facilè erat respondere, quòd iustè imputatur ad culpam peccatum, quod quis facit per ignorantiam, vel necessitatem, quam potuit vincere, & non voluit: tale enim peccatum voluntate potiùs, quàm necessitate committitur.

2. Respondeo, quòd duo hic faciunt difficultatem: Mens, seu authoritas Hieronymi, & vis Diuinarum Scripturarum.

Quantum ad primum dico, non esse facilè credendum, quòd Hieronymus senserit, opera commissa ex ignorantia, & necessitate inuincibili deputari ad culpam, cum id sit contra lumen rationis; sed potiùs credendum, quod Hieronymus acceperit hic peccatum vniuersaliùs,

idest,

idest, pro omni opere deordinato, siue contra legem, etiam si imputari non possit ad culpam; quo sensu vtique dantur peccata, etiam commissa ex ignorantia, & necessitate inuincibili. Hoc autem militat contra Pelagianos, contra quos illis libris disputat Hieronymus, qui dicebant, hominem suis viribus ad tantam posse peruenire perfectionem iustitiæ, & rectitudinis, vt nullum omnino haberet peccatum, idest, nullum actum inordinatum; immo quòd, & ipse fomes peccati per vim liberi arbitrij ab ipso tolleretur, vt narrat Baronius ad annum Domini 411. nu.43. Hinc adducit argumenta ex Scripturis, tum de ignorantia, & necessitate vincibili, tum etiam de inuincibili, quia ex vtrisque sequitur suum propositum contra Pelagiagianos. Ex quibus tamen argumentis, fateor, nonnulla non esse valida, neque concludere id, quod intendit Hieronymus. Sed tamen nullius Doctoris ita tenemur sequi sententiam, vt etiam defendere teneamur, vt valida, & efficacia omnia eius argumenta, vel dicta. Si quis autem contendat, vel etiam conuincat, plus voluisse Hieronymum in locis citatis, cum debita humilitate respondebo, pręponendam esse Sedis Apostolicæ authoritatem, authoritati cuiuslibet Sancti magni, & docti.

Quantùm autem ad Scripturas dico, ex nulla earum inferri, quòd peccata commissa ex necessitate inuincibili deputentur ad culpam; quod breuiter singulas percurrendo, demostratur.

3. Ad primum ex *Psalm.*18. dicitur, id dictum esse propter peccata commissa, & remanentia in conscientia ex aliqua ignorantia culpabili, vel, quæ timeri possit culpabilis. Nullus enim est, qui vigilet, vel qui certus sit, se vigilasse quantùm oportuit contra tentationes, & occasiones peccandi. Vnde Leo Papa sermone 6. de Quadragesima: *Non adeo*, dixit, *de conscientiæ integritate fidendum est, vt humanam fragilitatem inter scandala, tentationesque degentem nihil potuisse arbitremur.* Hæc ille. Et similiter. Nullus est, qui possit, aut debeat de se credere, quod omni diligentia scrutatus sit latebras suæ conscientiæ ad finem detestandi omnia, & singula peccata. Quare Augustinus lib. de Perfectione iustitiæ cap.49. *Quantalibet*, inquit, *homo sit præditus iustitia, cogitare debet, ne aliquid in illo quod ipse non videt, inueniatur esse culpandum, cum Rex iustus sederit in Throno, cuius cognitionẽ fugere delicta non possunt, nec illa, de quibus dictum est*: Delicta quis intelligit. Hinc ipse Sanctissimus Doctor dicere solebat, neminem, & si nullius sceleris sibi conscius esset, committere debere, vt sine pęnitentia migraret è vita.

Ad secundum ex lib. Iob dicitur, neque in vulgata editione, cuius ipse Hieronymus author est, neq; apud Septuaginta illam particulam, *per ignorantiam*, reperiri; immo communissimè Interpretes dicunt, sol-

licitudinem Iob pro filijs conuiuantibus causatam ex more conuiuiorum, in quibus incalescente sanguine, & spiritibus facilè peccatur per intemperantiam linguæ, vel etiam per immunditiam cogitationum, & affectuum. Insuper ipse Hieronymus in Comentario cap. 1. Iob non aliud hic obseruat, nisi quòd Iob ita regeret filios suos, vt non tantùm pro præsentibus criminibus, sed pro occultis in corde peccatis, quę eorum quoq; notitiam fugere possent, Diuinam clementiam assiduè sacrificijs exoraret. Quamuis autem pro peccatis in corde non sint necessariò intelligenda peccata occulta ipsi peccanti, sed potiùs occulta exteriùs; tamen, si pro illis hic intelligendum est (vt Hieronymi authoritati cedamus), Respondetur, illam occultationem ipsi peccanti posse esse, vel timeri culpabilem, quatenùs causatam fortasse ex negligentia, atque adeo peccatum sic occultum expiandum esse sacrificijs; si autem velimus retinere cum Hieronymo illam particulam, *per ignorantiam*, intelligenda est de ignorantia non inuincibili, sed vincibili.

Ad tertium ex lege Deutero 19. dicitur, mandatam esse fugam ei, qui casu hominem occidisset, non vt exilium, aut pęnam criminis, vt supponit Hieronymus; neque enim rationabiliter purus casus posset imputari ad culpam; sed in refugium ab ira proximi eius, qui occisus est: hæc enim sunt verba Scripturæ: *Ne fortè proximus eius, cuius effusus est sanguis, dolore stimulatus persequatur, & apprehendat eum, & percutiat animam eius, qui non est reus mortis.* Quare hic locus omnino non est pro Hieronymo.

Ad quartum de Lot dicitur, errorem eius fuisse in vitio, quia ipse error, idest, incestus fuit ei voluntarius in causa, idest, in immoderato haustu vini.

4. Ad quintum ex Exodi 21. dicitur, sicut ad tertium, quia est eadem lex; neque enim Ciuitas refugij assignabatur occisori pro exilio, sed, vt saluaretur; quia Deus volebat illum, sicut expers fuerat culpæ, ita expertem esse pęne, vt loquitur Lyranus.

Ad sextum ex Leuitici quinto dicitur, ibi præscribi purgationem peccati ex negligentia: Anima enim, quæ post pollutionem ex tactu rei immundæ neglexerat purificari, & postmodum oblita immunditiæ intrat atrium Tabernaculi, & comedit de sanctificatis, quę prohibentur immundis, debet pronunciare peccatum suum, & pro expiatione offerre; similiter, quæ iurauit facturam se aliquid, & neglexit adimplere, & ex tali negligentia dat obliuioni, & posteà recordatur, debet agere pęnitentiam; constat enim has animas non esse immunes à culpa negligentię: Ita Lyranus, & Abulensis quæst. 1. in cap. 1. Leuitici.

Ad septimum ex Leuitici 4. dicitur, quòd ibi præscribuntur sacrificia pro peccato ex ignorantia crassa, & culpabili, idest, ignorantia

eorum, quæ quis tenebatur scire, vt ait Abulensis qu.10. in prædictum cap., idest, ignorantia iuris, quæ non excusat, vt docet etiam Philos. 3. Ethic. cap.5.; saltem enim præsumitur esse voluntaria, atque adeo culpabilis; sed, & si illa ignorantia, de qua ibi est sermo, fuisset inuincibilis, & inculpabilis, adhuc poterat Deus exigere pro ea sacrificium; peccatum enim, pro quo exigebatur, non erat contra præcepta moralia, sed contra cæremonialia, idest, contra obseruantiam cultus Diuini, vt notat Abulensis; ergo poterant indici sacrificia pro eis, veluti ad recompensandum defectum in cultu Diuino, etiam si talis defectus non esset imputabilis ad culpam.

Ad octauum ex Leuitici 22. dicitur cum Lyrano, teneri reum iniquitatis hominem, qui comederit de sanctificatis per ignorantiam culpabilem, quia, scilicet, non adhibuit debitam diligentiam ad præcauendum sibi de comestione eorum.

Ad nonum ex 14. 1.lib. Regum dicitur cum Abulensi, quod Ionathas non peccauit, quia omnino ignorans inuincibiliter fecit, nõ enim audierat adiurationem patris. Nec rectè infertur oppositum, eo quia Deus non respondit per Sacerdotes; nam responsa Dei sunt ex gratia, vnde aliquando peccatoribus respondet, vt patet in Balaam Numeri 23. & 24. Aliquando non, vt patet in Saule 1.Regum 48.; neque etiam id rectè infertur, eo quia scriptura dicat, Ionatham fuisse deprehensum à Deo per sortes; neque enim consultum erat, quis peccauisset, sed, per quem malum illud venisset, idest, quòd Deus taceret. Tacuit autem Deus, non vt argueret Ionatham peccati, sed potiùs, vt ostenderet innocentem. Multi enim sciebant, vt ait Abulensis, Ionatham manducasse, qui nesciebant id eum ex ignorantia fecisse; voluit ergo Deus eum publicè per sortes deprehendi, vt declararetur corã omnibus eius ignorantia, & sic pateret eius innocentia.

Sed, etiam si concedatur, Deum tacendo dedisse signa iracundiæ, adhuc potuit ea exhibere, quamuis Ionathas esset innocẽs, ad docendum quantum malum sit ex natura sua trasgressio iuramenti, vel præcepti, licet in persona Ionathæ ob ignorantiam inuincibilem excusaretur a culpa. Sicut aliquando, vt ostenderet grauitatem culpæ hominum, minatus est per Prophetas, se deleturum vsque ad mingentem ad parietem, idest, canem. Et in generali diluuio occidit omnem animam. Et similiter in cęde Amalec, & alibi; id quod notauit D. Tho. 2. 2. qu. 158. art.4. & qu.109.art.3., cum tamen in irrationabilibus nulla sit culpa. Itidem Abimelech Genes.2., licet in simplicitate cordis introduxisset Saram in domum suam, ignorans inuincibiliter, esse vxorem Abrahæ, tamen ita conquestus est cum Abraham, vt diceret: *Quid peccauimus in te, quia induxisti super me, & super regnum meum peccatum grande?* Vocans, scili-

ſcilicet, peccatum grande, quia tale eſt adulterium ex natura ſua, licet in ipſo propter ignorantiam excuſaretur. Et ſicut Deus tunc ſe oſtendit iratum in Abimelech, quem ipſemet pronunciauit innocentem, vt oſtenderet, ſcilicet, grauitatem peccati adulterij, ita dici poteſt in caſu Ionathæ.

5. Ad decimum dicitur; quòd titulus orationis Habacuc, quamuis in vulgata editione ſit: *pro ignorantijs*; tamen apud Theodotionem eſt: *Pro voluntarijs*; Quod explicans Gloſa ait: *Pro ſpontaneis, eo quia Propheta nulla neceſſitate, ſed ſponte peccauit, malè ſentiens de Iudicijs Dei*; quare fuit ignorantia culpabilis, & voluntaria. Apud ſeptuaginta Interpretes eſt; *Oratio Habacuc cum Cantico*. Re vera autem Propheta non orat pro ignorantia ſecundùm ſe, quaſi ipſa fuerit peccatum, ſed vocat ignorantiam peccatum procedens ex ignorantia; quippe, vel in perſona propria, vel aliorum murmurauerat de Diuinis iudicijs, tanquam iniuſtis, non intelligens eorum rectitudinem, & hanc murmurationem, ſiue prauum Iudicium vocat ignorantiam, quia proceſſerat ex ignorantia; quæ tamen ignorantia non excuſabat, quia, & ſi neſciſſet rectitudinem iudiciorum Dei, debebat tamen credere illa eſſe recta, & abſtinere à murmuratione.

Ad vndecimum ex Ezechiele Reſpondetur, in vulgata editione, cuius ipſe Hieronymus author eſt, legi: *pro delicto, & pro peccato*. Apud ſeptuagita autem Interpretes legi: *Pro peccato, & pro ignorantia* Verùm ipſemet Hieronymus in Comentario huius capitis legit: *Pro delicto, & pro peccato, ſiue pro ignorantia*. Et ſubdit: *Si autem, & pro ignorantia offertur ſacrificium, quantò magis pro delicti conſcientia? Vnde, & Iob afferebat quotidie hoſtiam pro filijs ſuis, timens, ne per ignorantiam deliquiſſent*. Hæc ille. Sed quomodocumque legatur, non eſt contra nos; cum enim offerenda eſſent ſacrificia pro ignorantia, vt præcipitur Leuitici 4., & 5., deputanda erant loca pro eorum oblatione. Sed pro qua ignorantia, & quomodo illa offerenda eſſent, iam dictum eſt in reſponſione ad 6. & 7.

Ad duodecimum ex Prouerbiorum 14. dicitur cum Lyrano, quòd illa ſententia intelligenda eſt de ijs hominibus peccatoribus, quibus propter deprauatum affectum videntur iuſta, quæ non ſunt; quia vnuſquiſque iudicat ſecundùm qoòd eſt affectus, vnde & Philo. ait 3. Ethic. cap. 13. *Qualis vnuſquiſque eſt, talis ei finis*, ideſt, bonum *videtur*. Rodulfus Baynus explicat illam ſententiam de via proſperitatis, & fælicitatis, quam, qui tenent in hac vita, putant, ſe eſſe in via recta, metientes omnia ex fęlicitate ſæculi. Eius autem nouiſſima ducunt ad infernum, quia hic ſolet eſſe finis præſentis proſperitatis propter hominum abuſum. Nouiſſimè Proſper Fagnanus in Comment. capit. *Ne innitaris de*

Con-

Conſtitutionibus qu.3. de opinione probabili num.401. eam ſententiam explicat de via, quæ apparet recta probabiliter, quæ tamen ducit ad infernum, quia non eſt tutum, neque licitum ſequi opinionem probabilem in materia morum, vbi eſt periculum peccati, ſed debemus ſequi probabiliorem, vel tutam. Hieronymus in explicatione huius capitis Prouer. hanc ſententiam intactam reliquit.

6. Ad primum ex nouo Teſtamento, conceditur, dari motus concupiſcentiæ, qui à nobis non intelliguntur, ideſt, præuenientes rationẽ, quos proinde non nos operamur, ideſt, non excitamus libera poteſtate, ſed operatur, quod habitat in nobis, peccatum, ideſt, concupiſcentia, quæ ab Apoſtolo vocatur peccatum, quia ex Peccato eſt, & ad peccatum inclinat, vt declarat Trid. ſeſſ.5. in Decreto de peccato originali; ſed hi motus non imputantur ad culpam eis, qui eiſdem non conſentiunt, oſtendunt tamen vulnus naturæ, concupiſcentiamque malam eſſe, & inſuper impoſſibilitatem conſequendi illam perfectionem, quæ omne excludat peccatum, ideſt, deordinationem, & malum in humana natura.

Ad ſecundum ex nouo Teſtamento dicitur, quòd ſiue ly iuſtificatus intelligatur de iuſtitia communiter dicta, quæ excludit peccatum mortale, ſiue de iuſtitia perfectiſſimè dicta, quæ excludit etiam veniale, rectè dixit Paulus, ſe non cenſere ſemetipſum iuſtificatum, quamuis nullius peccati ſibi conſcius eſſet, quia ſaltem poterat dubitare, an per ignorantiam, & per negligentiam culpabilem commiſiſſet, & haberet peccatum. Propterea enim dicitur: *Nemo ſcit an odio, an amore dignus ſit.* Hinc Apoſtoli, dicente ad eos Domino: *Vnus veſtrum me traditurus eſt*; quamuis vnuſquiſque conſcius ſibi eſſet ſuæ conſcientiæ, tamen ſinguli interrogarunt Dominum, dicentes: *Nunquid ego ſum*, formidantes, ne aliquid in eorum conſcientia videret Dominus, quod ipſoſmet lateret.

Rectiùs autem creditur Paulus locutus de iuſtificatione perfectiſſima excludente etiam peccata venialia, quia hæc propter multitudinem, & frequentiam magis latent, & in ea ſepties in die cadunt etiam iuſti; qui propterea clamant quotidie: *Dimitte nobis debita noſtra*. Hinc veraciter omnino Caſſianus Collatione 22. capit. 7. *Nullus*, inquit, *ita circumſpectus poteſt eſſe in huius mundi conflictu, vt eum ſaltem rara, vel leuia peccatorum tela non feriant, quia impoſſibile eſt, vt non, aut ignorantia, aut negligentia, aut veritate, aut obreptione, aut cogitatione, aut neceſſitate, aut obliuione peccetur.*

Patet igitur, ex nullo Scripturæ teſtimonio ex ijs, quæ affert Hieronymus probari, quòd ipſe intendit, ſcilicet, peccata cõmiſſa ex ignorantia inuincibili, aut ex neceſſitate inſuperabili imputari ad culpam.

7. Su-

7. Superest Będa; qui lib. 5. in Lucam cap. 19. tom. 5. explicans illud Euangelij: *Tollis, quod non potuisti, & metis, quod non seminasti*, ait: Apud Dominum illos esse etiam inexcusabiles, quibus lex data non est, neque audito Euangelio dormierunt: *Hoc est*, enim, inquit, *metere, vbi non seminauit, etiam eos impietatis reos tenere, quibus verbum legis, aut Euangelij prædicatum non est*. Et paulò ante ait, etiam eos, quibus numquam prædicatum est, in die Iudicij esse damnandos.

Respondeo; Bædam explicare seipsum: eodem enim loco affert rationem, quare illi sint inexcusabiles: *Quia*, inquit, *per creaturam poterant cognoscere Creatorem*; ergo in illis non punitur simplex ignorantia fidei, sed ignorantia culpabilis. Vbi obseruandum est, verba Będæ esse mutuata ab Augustino lib. 2. Quæstionum Euangelicarum cap. 46., vnde colligi potest mens Augustini, dum alicubi dicit, esse iudicandos etiam eos, qui simpliciter nesciunt, siue qui non audierunt.

CAPVT XVI.

Quanam ignorantia possit cuique reputari Voluntaria, & culpabilis, & similiter opus ex ea procedens?

1. OStendimus, mala, quæ fiunt ab hominibus ex ignorantia inuincibili, etiam si hæc ignorantia sit pęna culpæ originalis, non esse appellanda voluntaria, idest, libera, neque imputanda ad culpam. Superest videre, quænam ignorantia possit cuique reputari culpabilis, & similiter opus procedens ex ipsa.

Dicendum est: Requiri voluntatem propriam ignorantis, & non sufficere voluntatem alterius, etiam si ille sit caput naturale, & morale, vt fuit Adam respectu omnium, & fortasse quilibet parens respectu suæ posteritatis. Supposita autem voluntate propria ignorantis potest aliquid respectu eius dici voluntariũ dupliciter iuxtà cõmunẽ sententiã, vel directè, vel indirectè, idest, vel in se ipso, vel in causa sui, & sic ipsa ignorantia potest alicui esse voluntaria directè, vt, cum quis vult ignorare, quæ ignorantia dicitur affectata; vel indirectè, idest, in sua causa, vt, cum quis non vult laborare, vt sciat. Quæ distinctio valet etiam in operibus procedentibus ex ignorantia; quando enim ignorantia est directè volita, vt, cum quis ideo vult ignorare præceptum, vt faciat actum prohibitum, tunc commissio ipsius actus prohibiti est directè volita, atque adeo culpabilis in se ipsa, idest, culpa distincta à cul-

pa ignorantiæ. Quando verò non est volitus in se ipso, vt, cum quis non laborat, vel alia de causa ignorat culpabiliter, quæ scire tenetur, & inde transgreditur præcepta, tunc talis transgressio, sicuti est volita tantùm in causa, ita est culpabilis tantùm in ea, idest, non habet culpam distinctam à culpa ipsius ignorantiæ, quæ est causa.

2. Hanc doctrinam, seu regulam probat illa ratio; quia, scilicet, in tantùm aliquid est culpabile, in quantùm est voluntarium, & contra legem; ergo eo modo est culpabile, quo est voluntarium; ergo, si non habet voluntarium distinctum à voluntario causæ non habet culpam distinctam à culpa causæ, & è contra. Probatur etiam ex doctrina Augustini lib.22. contra Faustum cap.44., vbi docet, Lot culpandum esse de incestu, quem ebrius commisit, non tamen quantùm ille incestus; sed tantùm quantùm illa meretur ebrietas; quod idem est, ac dicere, incestum illum non habuisse culpam distinctam à culpa ebrietatis, sed fuisse culpabilem in ipsa ebrietate. Quia, scilicet, licet Lot peccauerit in ebrietate, quam voluntariè, vel accersiuit, vel permisit, non tamen ideò se inebriauit, vt incestum committeret; quare incestus non fuit voluntarius directè, vel in seipso, sed tantùm indirectè, idest, in ebrietate, & ideò tantùm in ebrietate est culpabilis. Idem videtur docere Origenes homilia 5. in Genes. *Opinor*, inquit, *superna dispensatione esse factum, ita fuisse eum aggrauatum vino, vt omnino ignoraret, ne fieret reus; ea enim peccata nos condemnant, quæ scienter, & voluntariè facimus.*

3. Ex quo sequitur vniuersaliter, quòd opera praua, seu prauæ omissiones procedentes ex impotentia, quam quis culpabiliter incurrit, non habeant culpam distinctam à culpa impotentiæ accersitæ, nisi ideo quis se reddiderit impotentem, vt prauè ageret, vel omitteret. V. G. Cum quis ex intemperantia cibi incidit in morbum, ob quem non potest recitare officium, ieiunare, Ecclesias frequentare, & alia facere, quæ aliòquin facere tenetur, non habet tot culpas distinctas, quot sunt omissiones; quia, quamuis sua culpa, idest, intemperantia contraxerit impotentiam ad illa opera facienda, non ideo intemperanter vixit, vt illa opera omitteret; quare omnes illæ omissiones fuerunt uolitæ indirectè, idest, tantùm in causa, atque adeo tantùm in causa culpabiles. Quare nec in ipso Adam, si quę mala commisit ex necessitate, atque ignorantia inuincibili, quæ fuerunt pęnæ peccati originalis, deputandæ sunt ad peculiarem culpam, distinctam, scilicet, à culpa originali; non enim, cum Adam peccauit, voluit incurrere in illam necessitatem, aut ignorantiam, vt illa mala committeret; quapropter vniuersaliter peccatũ, seu culpa peculiaris, & distincta esse nõ potest, nisi fuerit per se volita, & intenta, aut pręuisa; Atq; ita tenẽt Bellarminus lib.2. de Gratia, & libero arbitrio cap.8. Aluarez, Medina, aliique expositores D.Tho-

mæ 1. 2. qu. 71. art. 5. immo haberi poteſt ex Gregorio Epiſtola ad Auguſtinum Anglorum Epiſcopum, & refertur cap. *Ad eius* in fine diſt. 5. *Sæpè ſine culpa agitur, quod venit ex culpa. Vnde, & cum eſurimus, ſine culpa comedimus, quibus ex culpa primi hominis factum eſt, vt eſuriremus.* Sicut enim poteſt abſolutè non eſſe malum, quod venit ex culpa, ita poteſt non imputari ad peculiarem, & diſtinctam culpam etiam malum .i. deordinatum procedens ex culpa.

4. Sequitur etiam ex ſuperiùs dictis, non quamlibet ignorantiam procedentem ex culpa eſſe culpabilem; quia omnis ignorantia culpabilis, vel eſt affectata, vel craſſa, ſiue ſupina; prima eſt, cum quis vult ignorare; Secunda, cum non curat ſcire, quę poteſt, & debet; ergo vtraque ſupponit culpam, quæ ſit contra præceptum ſciendi; ſed poteſt dari ignorantia procedens ex culpa, quæ non ſit contra præceptum ſciendi, ſed contra aliud; ergo non omnis ignorantia procedens ex culpa eſt culpabilis. Minor declaratur: Cum quis culpabiliter omittit audire ſacrum in die feſto, ex quo fit, vt non audiat nouum præceptum de ieiunio ibi promulgatum, atque adeo, vt non ieiunet; hæc ignorantia procedit ex culpa, nec tamen eſt culpabilis, nam omiſſio ſacri non eſt contra præceptum ſciendi.

Ratio autem à priori, quare hæc ignorantia non ſit culpabilis, eſt; quia non eſt voluntaria, neque in cauſa, ideſt, non eſt volita nec directè, nec in cauſa per ſe. Coniungitur enim omnino per accidens, vt ſupponitur, promulgatio noui præcepti cum celebratione Miſſæ. Vt autem ſit voluntarium in cauſa, debet ſequi per ſe ex illa cauſa, ſiue ex natura, ſiue ex ordinatione Dei, aut alterius Legiſlatoris, vel ex conſuetudine, quæ ordinatio ſit nota ei, cui debet imputari voluntarium, nam, quæ ignorantur, perinde ſe habent ad mouendam voluntatem, ac ſi non eſſent. Aliter etiam effectus caſualiter contingentes dicerentur voluntarij in cauſa, vt, cũ aliquo cædente ligna, excidit ferrũ de manubrio, & occidit hominem caſu pertranſeuntem; quod repugnat Scripturæ Exodi ſecundo dicenti, quòd ille occidit hominem non volens, ſed quia Deus tradidit illum occidendum in manus eius; ergo, cum non fuerit notum omittenti ſacrum, promulgandum eſſe nouum pręceptum in cælebratione miſſæ, neque miſſa ex natura ſua, aut ex conſuetudine trahat ſecum promulgationem noui præcepti; quamuis ille ſua culpa neſciat præceptum, quia omiſit audire ſacrum, tamen illa ignorantia non eſt ei culpabilis, quia non voluntaria, neque in cauſa, atque adeo neq; omiſſio ieiunij eſt illi culpabilis. Et ex hac regula diiudicari poſſunt caſus occurrentes in praxi.

CA-

CAPVT XVII.

An possit dari pura Omissio voluntaria, idest, absque vllo actu voluntatis?

1. VIdimus quinam actus, & qua ratione dicantur voluntarij. Superest idem videre de omissione, quæ est carentia actus: an, scilicet, ipsa possit esse voluntaria. Sed, quòd possit esse voluntaria tamquam obiectum volitum, certum est; potest enim quis velle omittere, vnde omissio sequens hoc velle erit voluntaria. Verum hæc omissio supponit actum vt causam, vnde dicatur voluntaria; sed dubium est: An possit dari pura omissio voluntaria, idest, an possit reperiri voluntarium in pura omissione; quare non in experientia constituenda est decisio huius controuersiæ, quia, scilicet, experimur, nostram voluntatem numquam esse sine aliquo actu; quamuis enim ita esset, non tamen sequitur, non posse esse oppositum; sed spectanda est natura, & libertas voluntatis. Est ergo quęstio: An sit possibilis omissio, quæ sit voluntaria, non in vi actus positiui præcedentis, vel concomitantis, sed se ipsa præcisè; ita .s. quòd non repugnet ex ratione voluntarij, puram omisionem esse voluntariam.

Sic explicatis terminis quæstionis Respondetur ad eam affirmatiuè, idest, quòd quantùm est ex ratione voluntarij potest dari pura omissio voluntaria, seù, potest dari omissio, quæ sit voluntaria secundùm se præcisè, & non in vi actus positiui; additur etiam, quòd, quantùm est ex natura, & libertate voluntatis potest voluntas esse absque vllo actu, licet fortasse hoc numquam accidat. Hanc Conclusionem ferè in terminis defendunt Valentia disp. 6. qu. 5. art. 4. in 1. 2. Auersa qu. 6. de Actibus humanis sect. 5. Quatenus autem concedit puram omisionem, est Diui Thomæ 1. 2. qu. 6. ar. 3. Argentinat. in 2. dist. 26. qu. 1. art. 1. Riccardi in 2. dist. 33. art. 1. qu. 1. Durandi eadem dist. qu. 2. Ocham in 3. qu. 9. ad primum dubium. Adriani in 4. qu. 3. de Eucharistiæ in solu. 5. Suarez disp. 19. meth. sect. 4. num 8. Salas, Carafæ, & plurium Recentiorum in 1. 2. qu. 6. Producitur enim noster Ægidius in 2. dist. 35. qu. 1. ar. 2., sed reuera ipse ibi non admittit puram omissionem, nisi in casu, quo quis non cogitat de præcepto, & sic neque vult, neque non vult ipsum adimplere; sed de hoc non est quæstio; certissimũ enim est, dari purã omissionem in illo sensu. Sed illa non est voluntaria, immo necessaria, & naturalis, quia volũtas nõ potest ferri in incognitũ.

2. Probo autem primò sic: Quia proposito obiecto, & aduertente ratione voluntas intelligitur applicata ad exercẽdam suam libertatem, itaut possit agere, si velit; ergo, si simpliciter omittit agere, etiam si nullum actum eliciat, illa omissio erit ipsi ab intrinseco, idest, à sua libertate, atque adeo voluntaria, non necessaria, aut naturalis, i. ex defectu potentiæ, vel requisitorum; & hoc est fundamentum sententiæ nostræ.

Secundò. Quia voluntas habet libertatem non solum contrarietatis, sed etiam contradictionis, idest, non solùm ad velle, & nolle, sed etiam ad velle, & non velle; ergo proposito obiecto, sicut potest immediatè illud velle, & nolle, ita immediatè potest velle, & non velle, atque adeo potest omittere absque eo, quòd vllum actum eliciat, quæ omissio erit vtique ei voluntaria.

Tertiò. Quia aliter actus positiuus esset de essentia omissionis voluntariæ, quod tamen etiam Auctores oppositę sententiæ negant.

Quartò. Quia aliquando proponitur obiectum aliquod particulare sub ratione boni, nulla apparente ratione mali, atque adeo voluntas non potest illud nolle; saltem hoc verum est, dum obiectum propositum est bonum in communi; ergo si voluntas tunc non potest non velle, idest, omittere actum volitionis, nullo modo voluntas erit libera respectu eius.

Quintò. Quia erga obiectum, quod proponitur sub ratione boni, & mali potest Deus denegare concursum respectu volitionis; ergo si denegatur, & voluntas non potest omittere volitionem, nullo modo erit libera.

Neque ad has rationes sufficienter Respondetur, quòd propter continuas propositiones obiectorũ factas ab intellectu, voluntas semper habet aliquem actum. Non, inquam, hoc sufficit. Primò; quia id non pertinet ad præsens quæsitum, vt supra dictum est. Secundò; quia quibusque obiectis propositis nunquam in hac vita necessitatur voluntas ad exercitium actus; ergo potest suspendere, seu, omittere actum.

Respondet Vasquez disp. 93. cap. 1. nu. 81. concedendo, liberum esse voluntati circa singula obiecta elicere, & non elicere actum: hinc tamen, inquit, non fit, vt voluntas ab omni prorsus actu circa quodcumque abiectum pro quouis tempore cessare possit. Videtur dicere, quòd licet voluntas sit libera quantùm ad singula obiecta, non tamen quantùm ad totam collectionem, sed necessariò habet aliquem actum erga aliquod obiectum.

Responsio hæc nulla est. Primò; quia non solùm voluntas non necessitatur à singulis obiectis, sed neque à tota collectione obiectorum creatorum, neque enim hæc est summum bonum, immo neque ipsum

sum-

ſummum bonum, quod eſt Deus, neceſſitat in hac vita ad exercitium actus. Secundò; quia, vt detur pura omiſſio, non eſt neceſſe, vt voluntas pro quantumuis magno tempore ſit abſque omni actu, neque id nos aſſerimus, ſufficit enim minimum tempus, & fortè etiam inſtans; ergo fruſtra Vaſquez facit vim in ly *pro quouis tempore*. Tertiò; quia debebat ſic inferre: cum ſemper intellectus proponat, voluntas neceſſariò aliquo affectu trahitur; at ipſe omittit *ly neceſſariò*, de quo eſt tota difficultas; ergo non reſpondet Argumento. Quartò; quia, vt dictum eſt, etiam ſi voluntas nunquam poſſit eſſe ſine aliquo actu, adhuc, ſi propoſito obiecto omitteret velle, & nolle, illa omiſſio eſſet ipſi voluntaria, & hoc ſufficit ad rationem voluntarij in pura omiſſione, de hoc enim eſt quæſtio.

Sextò; quia, ſi Deus præciperet voluntati, vt exiret in aliquem actum abſtrahendo ab hoc, vel illo, tale præceptum violari non poſſet, ſi non eſſet poſſibilis pura omiſſio: non enim poſſet violari, niſi omittendo omnem actum; ſed omiſſio, vt dicitur, non poteſt haberi ſine aliquo actu; ergo non poſſet violari illud præceptum.

CAPVT XVIII.

Soluuntur Argumenta in oppoſitum.

1\. OPpoſitum noſtræ concluſionis tenent multi Doctores, Medina, Corradus, Vaſquez, Caietanus, Lorca putantes, ſe ſequi Diuum Thomam p.2. q. 71. art. 5. ex Antiquis tribuitur Magiſtro in 2. diſt.35. cap. 4. § *Idem aliter*. Bonauentura eadem diſt. dubio primo litteræ. Capreolo ibidem quæſt. 1. artic. 1. concluſione 2. Bacconio in 2. diſtinct. 44. quæſt. vnica art. 3. Henrico Quodlibetò 12. qu. 24.

Pro hac opinione arguitur primò ſic. In Deo datur libertas; ſed in Deo non datur, nec dari poteſt pura omiſſio, nam circa quodlibet obiectum Deus poſitiuè habet velle, vel nolle; ergo malè ex libertate creaturæ arguitur in ipſa poſſibilitas puræ omiſſionis.

Reſpondeo, in Deo eſſe voluntarium, ſeu liberum perfectiſſimum; pura autem omiſſio eſt libera imperfectè, ideo non poteſt poni in Deo, licet ponatur in creatura, in qua eſt liberum, ſeu, voluntarium admixtum imperfectionibus; neque enim ſemper operatur maximè voluntariè. Additur ex Durando in 2. diſt. 25. qu. 2., neq; Deum habere abſolutũ velle, & abſolutum nolle terminatum ad quælibet obiecta, neq; enim abſolutè vult mala fieri, aut non fieri, licet erga nullum obiectum eius voluntas remaneat ſuſpenſa; quare aliqua vult tantùm permittere id eſt im-

impedire omittit, quòd habet quamdam cum pura omissione similitudinem.

Obij 2. Voluntarium, de quo agimus, non est in actu primo, sed in actu secundo; sed implicat dari actum secundum sine vllo actu; ergo implicat pura omissio voluntaria in actu secundo.

Confirmatur; quia voluntas per hoc præcisè, quod ei propositum est obiectum, non dicitur habere voluntarium in actu secundo, sed per puram omissionem nihil additur supra simplicem propositionem obiecti; ergo voluntas remanet, sicut erat; ergo non potest intelligi, quòd habeat voluntarium in actu secundo per puram omissionem.

Respondetur; quòd in positiuo intelligitur priuatiuum, & in facere, non facere; cuius rei exemplum patere potest in definitione peccati, quod definitur dictum, factum, concupitum; cum tamen dentur peccata omissionis, quæ consistunt, in non facto, in non dicto, & in non concupito. Hoc etiam modo loquendi, qui non implet præceptum legis, dicitur facere contra legem. Eodem modo dicitur voluntas esse in actu secundo, non solùm quando habet actum secundum positiuum, sed etiam quando habet priuationem actus secundi.

Ad Confirmationem dicitur ad Minorem, quòd vtique per puram omissionem nihil additur positiuè voluntati, aliter non esset pura omissio; sed ista omissio, idest, carentia actus intelligitur addi voluntati, dum post sufficientem propositionem obiecti potest elicere actum, & non elicit; tunc enim intelligitur illa omissio ex potestate voluntatis, non tamquam carentia naturalis.

2. Sed hic vrget difficultas; quomodo intelligi possit, quòd addatur illa omissio; Siquidem nihil ponitur in voluntate, nec ab ea subtrahitur. Nam carentia actus est in voluntate etiam in illo priori, in quo est tantùm propositio obiecti, & tunc voluntas non intelligitur omittere; ergo, vt in sequenti signo intelligatur omittere, debet illi aliquid superaddi, vel aliquid ab ea detrahi; sed nullum horum est; ergo non est possibilis pura omissio voluntaria.

Respondent Doctores Nostri Ægid. & Argenti; non esse necesse, vt aliquid superaddatur, sed sufficere lapsum temporis; quia præcepta affirmatiua non obligant pro semper; ergo quamdiù non adest tempus, seu istans pro quo obligant, non imputatur omissio, etiam si aduertatur ad præceptum. Sed cum primò obligant, tunc nisi eliciatur actus pręceptus, imputatur omissio voluntati, quamuis nulla physica mutatio facta sit in ea.

Hæc responsio non sufficit. Primò; quia tantùm habet locum in omissione culpabili, quæ, scilicet, est contra aliquod præceptum, seu, potiùs habet locum in culpabilitate, idest, imputatione ad culpam

ipsius

ipſius omiſſionis non in exiſtentia omiſſionis; quia, *ſcilicet*, eadem omiſſio poteſt pro aliquo tempore non imputari ad culpam, & pro alio imputari. At qnantùm eſt ex ratione libertatis poſſunt dari omiſsiones non culpabiles, ideſt, de actibus, qui non cadunt ſub præcepto: rationes enim capite præcedenti adductæ probant, quòd circa quæcumq; bona propoſita poteſt volũtas habere velle, & nõ velle. De his ergo omiſſionibus poteſt vrgeri difficultas, & tunc reſponſio non habet locum.

Secundò; quia licet vniuerſaliter loquendo concedi poſſit, quòd præcisè per lapſum temporis verificari poſſit de ſubiecto aliquid, quòd antea non verificabatur, ſeu, quòd poſſit tranſire de contradictorio in contradictorium, tamen pręcipua difficultas in præſenti non oritur ex iſto tranſitu, ſed, quia verè in ſecundo ſigno debet intelligi omiſſio vitalis, & libera, quæ antea non intelligebatur, cum tamen nihil additum, vel detractum ſit voluntati; non ſufficit autem lapſus temporis, vt aliquid liberè, & vitaliter intelligatur ineſſe voluntati.

3. Reſpondendum ergo, quòd, cum omiſsio ſit pura carentia, non eſt neceſſe, vt intelligatur addi voluntati aliquod poſitiuum; ſed intelligitur addi ex hoc præcisè, quia ex libertate voluntatis non emanat ab ea actus poſitiuus: Cum autem dicitur: Omiſsio intelligitur eſſe in voluntate etiam in illo priori, in quo eſt tantùm propoſitio obiecti, & nulla intelligitur determinatio eius, diſtinguendum eſt: intelligitur pro illo priori omiſsio, ſeu, potiùs carentia tanquam exiſtens ex vi, & libertate voluntatis, negatur: intelligitur, vt ſimplex carentia naturalis ex defectu requiſitorum ad ponendum actum, conceditur; proculdubio enim in voluntate, & antequam intelligitur propoſitum obiectum, & cum intelligitur tantùm propoſitio obiecti, adeſt carentia actus circa illum, & tamen illa carentia ſecundùm omnes non eſt voluntaria, neque tunc voluntas intelligitur volens omittere, immo tunc intelligitur indifferens ad eliciendum actum, & omittendum; Nec alia ratione, niſi quia illa carentia ineſt neceſſariò voluntati ex ſua conditione, quia non poteſt habere velle, vel nolle erga obiectum non antea ei propoſitum; Ergo non eſt eiuſdem rationis carentia actus, quæ intelligitur ineſſe voluntati ante ſufficientem propoſitionem obiecti, & quæ intelligitur ineſſe poſt talem propoſitionem; quia, cum tunc in ſua poteſtate ſit elicere, & non elicere actum, ſi non elicit, omiſsio eſt ex mera ſua libertate, atque adeo voluntaria; antea tamen eſt illi naturalis, ſicut carentia frigefactionis in igne, qui ex defectu virtutis non poteſt frigefacere.

4. Obijcit tertio Lorca p. 2. diſp. 5. de Peccatis tomo 2. dicens, hoc vnico fundamento probari ſuam ſententiam, quod, ſi non ſit validum, nihil ſupereſſe, quod eam efficaciter probat. Pura omiſsio non eſt volita;

lita; ergo nec voluntaria. Antecedens probatur, quia si est volita, vel per se ipsam, vel ratione alicuius actus positiui. Si hoc secundum, iam non est pura omisio, interuenit enim actus, in quo tanquam in causa est volita. Primum autem non potest dici; quia omisio secundùm se non est aliquod bonum, immo malum, cum sit priuatio; ergo secundùm se non est volibilis. Consequentiam verò probat; quia, si omisio est voluntaria, debet habere habitudinem ad voluntatem, itaut sit obiectum eius, atque adeo sit volita.

Respondeo negando Consequentiam; iam enim in primo capite huius libri dictum est, non esse idem voluntarium, & volitum, immo voluntarium propriè dici de actu, & per consequens etiam de omisione actus, volitum autem de obiecto; Si autem quodlibet voluntariũ deberet esse volitum, daretur processus in infinitum, quia quodlibet volitum supponit actum, quo est volitum, ille autem actus certè est voluntarius; ergo si etiam ille debet esse volitus, debet præcedere alius actus, quo sit volitus; & cum etiam ille sit voluntarius, & volitus, deberet adhuc alius adesse actus, & sic in infinitum. Ad probationem dicitur, gratis assumi, quòd voluntarium dicat ordinem ad voluntatem, vt obiectum ad potentiam: immo dicit ordinem actus, vel carentiæ actus ad potentiam. Cum autem probat, puram omissionem non posse esse volitam propter se ipsam, quia non est bona; grauiter fallitur, & vagatur extra quæstionem; primò enim, si ratio valeret, probaret, nullo modo posse esse volitam omissionem, neque per actum positiuum, quod ipse non vult, & est euidenter falsum, nam potest aliquis velle omittere; patet Consequentia; quia, quod non est bonum, non est volibile per aliquem actum, cum voluntas non possit prosequi, nisi quod est bonum. Secundò: aliud est omissionem posse secundùm se esse volitam, aliud, posse secundùm se esse voluntariam; primũ significat posse dari actum voluntatis, qui terminetur ad ipsam omissionem, quod nullus negat, neque negare potest, cum constet experientia, quòd possumus velle omittere; & quamuis omissio sit carentia, tamen potest apprehendi, vt bona, siue ad euitandum laborem, siue ad experiendam libertatem, siue, & maximè, quia actus oppositus est malus; omissionem verò posse esse voluntariam, dicit, posse esse ex vi, & potestate voluntatis. Ergo Lorca probat id, quod est dubium, idest, omissionem posse esse secundùm se voluntariam per id, quod est omnino falsum, & ab omnibus reiectum, idest, omissionem non esse volibilem.

Cum insuper probat, omissionem non posse esse bonam, quia est priuatio, fallitur, tum in Physicis, tum in Ethicis; in Physicis; quia etiam carentiæ sunt bonæ, & volibiles, vt carentia nimij caloris, vel frigoris, sexti digiti in manu, nimiæ longitudinis, vel in corpore, vel

in

in veſte; & vniuerſaliter carentiæ graduum, vel quantitatum excedentium naturalem exigentiam ſubiecti; vnde huiuſmodi carentiæ inſtitutę ſunt a Deo, ſicuti etiam nox, & tenebræ. Hinc Auguſtinus lib. de Natura boni cap.16. *Deus*, inquit, *certa loca, & tempora non illuminando, tenebras facit, tam decenter, quàm dies; ſi enim nos, continendo vocem, decenter interponimus in loquendo ſilentium; quantò magis ille quarumdam rerum priuationes decenter facit, ſicut rerum omnium perfectus artifex. Vnde etiam in hymno trium puerorum lux, & tenebræ laudant Deum*. Quibus ſimilia dicit cap.7. In Ethicis vero; quia carentia, ſiue omiſſio mali bona eſt.

Cauſa autem ſui erroris duplex eſt. Prima; quia non diſtinguit inter voluntarium, & volitum, licet hæc quandoque confundantur. Secunda; quia non conſiderat, aliter aliquid dici volitum ratione ſui, aliter dici voluntarium ratione ſui. Eſſe enim volitum ratione ſui, dicit eſſe volitum propter bonitatem, quæ eſt in ſe, non in alio; quo ſenſu finis eſt volitus ratione ſui, non verò media: eſſe verò aliquid voluntarium ratione ſui, dicit, rationem voluntarij in eo non deſumi ab alio voluntario, ſed a ſemetipſo: hæc enim confundens Lorca probat, omiſſionem ſecundùm ſe non poſſe eſſe voluntariam, quia non poteſt eſſe volita, cum tamen diuerſum ſit voluntarium à volito, & falſum ſit, omiſſionē non poſſe eſſe volitā. Et rurſus probat, ſecundùm ſe non poſſe eſſe volitam, quia in ſe non habet bonitatem; cum, & hoc falſum ſit, & ratio bonitatis debeat attendi in obiecto volito, non in actu, ſeu omiſſione voluntatis ſecundùm quòd actus, vel omiſſio eſt.

5. Obijcit quartò Aluarez 1.2.diſp.124. Omne voluntarium, vel eſt voluntarium per ſe, & directè; & ſic includit actum in ſe ipſo; vel eſt voluntarium indirectè, & in cauſa, & ſic habet actum præcedentem, vel concomitantem; ergo non poteſt dari pura omiſſio abſque vllo actu.

Confirmatur. Quia omnis effectus per accidens debet reduci ad aliquod per ſe ex ſecundò Phyſicorum cap.5; ergo omne voluntarium per accidens, ſeù, indirectè debet reduci ad voluntarium per ſe, ſeu directè.

Nec poteſt, inquit, dici, quòd ipſa ſuſpenſio cuiuslibet actus poſſit eſſe voluntaria; nam ſi voluntas ſuſpendit, vult ſuſpendere ſaltem indirectè, & interpretatiuè; ergo habet actum, quo vult ſuſpendere.

Reſpondeo, quòd voluntarium indirectè poteſt dici dopliciter; vel quia non eſt voluntarium per ſe ipſum, ſed ratione alteriùs; & tale eſt voluntarium in cauſa, quæ diſtinctio conuenit voluntario prout confunditur cum volito, ideſt, prout dicitur de obiecto volito; vel quia non procedit à voluntate directè, ideſt, ſicut ab agente, ſed ſicut à non

L agen-

agente (verba sunt Diui Thomæ 1. 2. qu. 6. art. 3. ad primum), & hoc modo sumitur voluntarium prout dicitur de actibus; & ita pura omissio est voluntaria indirectè, quia non procedit à voluntate, tamquam ab agente, sed tamquam à non agente; vnde potest dici etiam voluntaria directè, quia est voluntaria se ipsa, & non in vi actus positiui; neque hoc repugnat, vt patet; quare Confirmatio Argumenti non est ad propositum; non enim dicimus omissionem voluntariam per accidens, & indirectè iuxta sensum arguentis.

Ad improbationem Responsionis, seu doctrinæ recitatæ, dum dicitur, quòd, dum voluntas suspendit, vult suspendere, si sensus sit, quòd suspensio est illi voluntaria, conceditur, immo hoc est, quod nos contendimus; si vero sensus sit, quòd habeat actum positiuum terminatum ad ipsam suspensionem, tamquam ad obiectum, petitio principij est; hoc enim probandum erat, & quod adducit non probat, nisi omissionem esse voluntariam, vt obiectum, de quo hic non quærimus; si autem sensus sit, quòd hoc ipso, quò suspendit omnem actum, habet actum interpretatiuè, quia perinde extimatur, ac si positiuè velit suspendere; non est contra nos, immo hæc est nostra doctrina. Dicimus enim, purè omittentem, interpretatiuè agere. Cum enim instat præceptum volendi, adestq; notitia præcepti, & voluntas suspendit actum suum, perinde extimatur, ac si velit omittere, idest, ac si eliciat actum positiuum nolitionis; qui enim potest, ac debet facere, & non facit, censetur nolle facere.

Obijcit quintò Idem. Si posset dari pura omissio culpabilis, sequeretur, dari peccatum actuale, cui non posset correspondere pęna sensus; quod est contra Diuum Thomam communiter receptum secunda secundæ qu. 59. art. 4. ad quartum. Probatur sequela. Quia, cum duo sint in peccato actuali, auersio à Deo, & conuersio ad Creaturas, auersioni respondet pęna damni, conuersioni pęna sensus, vt, sicut homo inordinatè delectatus est, conuertendo se ad creaturas, ita ex actione earundem subeat dolores. Sed conuersio ad creaturas non est nisi per aliquem actum voluntatis; ergo si datur pura omissio culpabilis, datur peccatum absque vlla conuersione ad creaturas. Et sic homo moriens in tali peccato non haberet vtiquè locum in Cœlo propter peccatum; sed neque in Purgatorio, quia supponitur esse peccatum mortale; neque in inferno; quia omnes ibi existentes patiuntur pęnam sensus; neque in Limbo, quia ibi detinentur illi tantùm, qui solo originali peccato, non actuali adstringuntur.

Respondet Salas 1. 2. tract. 3. dist. 2. sect. 5. tom. 2., negando ad quodlibet peccatum necessariam esse conuersionem formalem ad creaturas; sed ait, sufficere solam virtualem, quia ex affectu habituali, vel

quaſi habituali ad creaturas omittitur obſeruantia præcepti, qui affectus habitualis, vel quaſi habitualis non eſt peccatum, quia eſt ipſa inclinatio intrinſeca habitus, vel potentiæ.

Hæc Reſponſio nulla eſt; quia gratis ſupponit, quemlibet omittentem culpabiliter habere aliquem habitum; nam pura omiſſio eſt poſſibilis ex præciſa vi libertatis, nullo ſuppoſito habitu in voluntate. Si autem nomine habitus, vel quaſi habitus intelligũt ipſam inclinationem potentiæ naturalis, certè potentiæ naturales rationales non ſunt magis inclinatæ ad amanda honeſta, quàm inhoneſta, ſpiritualia, quàm ſenſibilia; quare non poteſt ſupponi, quòd omittatur obſeruantia præcepti ex inclinatione intrinſeca potentiæ ad creaturas; & quamuis anima noſtra, dum eſt in corpore, magis afficiatur ad ſenſibilia; tamen quæſtio de poſſibilitate puræ omiſſionis præſcindit ab huiuſmodi ſtatu animæ, ſupponens ſolùm libertatem voluntatis.

Eodem modo refellitur reſponſio Auerſæ dicentis, ex habitu, quem aliquis habet erga aliquod bonum fieri, vt omittat; atque adeo, vt peccatum omiſſionis puniatur pęna ſenſus. Refellitur, inquam; nam, nec in omittente debet ſupponi talis habitus; & , ſi in eo ſupponitur habitus vitioſus, propter illum, & propter actus peccaminoſos, à quibus eſt generatus, & propter eos, qui ex illo actualiter, vel virtualiter procedunt, poterit omittens puniri pęna ſenſus, non propter puras omiſſiones ex illo habitualiter tantùm procedentes; nam, nec actus, nec omiſſio habet peculiarem, & actualem malitiam, atque adeo nec peculiarem punibilitatem, niſi ex eo, ex quo procedit, vel actualiter, vel virtualiter, non ex eo, ex quo procedit tantùm habitualiter.

Reſpondetur ergo, quòd ad malitiam non requiritur poſitiua conuerſio ad creaturam, ſed ſufficit carentia voluntaria auerſionis à creatura, ſeu carentia voluntaria conuerſionis ad Deum, quando inſtat præceptum auertendi ſe à creatura, vel conuertendi ſe ad Deum, quæ carentiæ ſunt actus interpetratiuè, vt dictum eſt; cum enim quis debet ſe conuertere ad Deum, & omittit conuerti, ſicut è contra, cum quis pulſatus tentationibus peccati non conſentit, etiam per puram omiſſionem, perinde extimatur, ac ſi nolit conuerti, & conſentire; & certè voluntariè non facere malum, ſeu non velle facere malum, bonum eſt. Causãtur autem iſtæ omiſſiones malę non ex habitu vitioſo, vel inclinatione naturali potentiæ, ſed ex imperfectione amoris erga bonum, & auerſionis à malo: ex hoc enim fit, vt, propoſito obiecto malo voluntas non poſitiuè auerſetur illud, ſed tantùm omittat proſequi, & propoſito obiecto bono, non poſitiuè proſequatur, ſed nec poſitiuè auerſetur; vnde ipſa pura omiſſio non eſt perfectè voluntaria. Cauſantur etiam ex imperfecta actualitate voluntatis, & ex occurſu mo-

tiui vehementioris rapientis ad se voluntatem.

7. Sed replicatur adhuc ab Aduersarijs; quia pura omissio non videtur cuiusnam obiecti sit prosecutio, nec interpetratiuè; vt, cum quis aduertēs ad pręceptum diligendi Deum, purè omittit, non possumus rationabiliter interpetrari, quòd tali omissione prosequatur potiùs hoc obiectum, quàm illud. Quæ ratio mouit quosdam, vt denegarent omnem bonitatem puris omissionibus, & extra omne genus bonitatis moralis eas collocarent.

Respondeo, quòd hæc replica, sicut etiam Argumentum principale, non militat solùm contra puras omissiones, sed soluenda est etiam ab Aduersarijs. Constat enim, quòd simpliciter possumus culpabiliter velle omittere: Quæritur ergo tunc, quodnam obiectum prosequatur voluntas, seu ad quodnam bonum creatum tunc se conuertat, postposito Deo. Et quod dicent Aduersarij in tali casu, dicemus, & nos de pura omissione, nam pura omissiò, vt dictum est, est interpetratiuè voluntas omittendi. Insuper, & fortiùs. Quidquid sit: An sit possibilis pura omissio, tamen vera est, & ab omnibus concedenda ista conditionalis, quam concedunt ex Aduersarijs Medina, & Auersa: si daretur pura omissio contra præceptum, illa esset peccatum. Definiant ergo Aluarez, & Aduersarij, quomodo in tali peccato sit auersio, & conuersio, & quomodo possit illi correspondere pęna sensus, & ad quemnam locum damnaretur moriens in eo. Tertiò, Odium Dei est peccatum, immo grauissimum peccatorum, & tamen in eo nulla est actu prosequutio boni creati; & vniuersaliter in omnibus actibus fugę. Neque enim necesse est, vt fuga supponat actu prosecutionem obiecti contrarij, licet debeat supponere potentiam ordinatam ad prosecutionem boni, non enim dantur potentiæ propter solas fugas, quamuis dentur actus puræ fugæ.

Dicendum ergò, non in omni peccato reperiri auersionem, & conuersionem, sed tantùm in peccato prosecutionis, seu, non omni auersioni coniunctam esse conuersionem, licet omni conuersioni peccaminosæ adiungatur auersio à Deo, eo ipso quò conuersio peccaminosa est. Non enim omnis actus voluntatis est prosecutio, vel conuersio, sed datur etiam actus puræ fugæ, qui non necessariò oritur ex actuali amore boni contrarij. Quia autem vix, vel, ne vix quidem contingunt peccata purę omissionis, ideo dicitur communiter à Theologis, in quolibet peccato reperiri conuersionem, & auersionem. Pęna ergo sensus, etiam actibus peccaminosis puræ fugę, & ipsi puræ omissioni est debita; & solùm peccatum originale puerorum decedentium sine baptismo solet dici a Recentioribus puniri pęna damni tantùm, & non sensus; neque ea ratione, quia, scilicet, puræ auersioni non debeatur pęna sensus;

ſus; ſed quia illud peccatum non propria, ſed aliena, ideſt, Adæ voluntate commiſſum eſt; quòd tamen eſſe falſum, & contra Scripturas, & Auguſtinum latè oſtendimus libro de Peccato originali. Quòd vero nõ in omni peccato reperiatur auerſio, & conuerſio fatetur etiam Auerſa 1. 2. qu. 87. ſect. 6. Et, quod etiam puræ omiſſioni detur pęna ſenſus, poteſt colligi ex dicto Chriſti Domini, qui, miſſurus impios in ignem ęternum, commemorat tantùm peccata omiſſionis: *Eſuriui, & non dediſtis*, &c. *ſitiui, & non dediſtis*, &c. Matthæi 25. aliter memoraſſet tanquam cauſam meritoriam pęnæ ſenſus id, cui pęna talis nõ debetur, & ſiluiſſet id, cui talis pęna debetur, ideſt, commiſsionem.

8. Obijcitur ſextò. Peccatum omiſsionis multiplicatum deſtruit virtutem acquiſitam, & generat habitum vitioſum; ſed hoc non poteſt fieri niſi per actus oppoſitos; ergo nulla datur pura omiſsio, ſed quælibet coniuncta eſt cum actu poſitiuo.

Reſpondeo, deſtructionem habitus non eſſe efficienter à puris omiſſionibus, nam deſtructio eſt vera operatio, quæ à pura carentia procedere non poteſt; ſed habitus ex natura ſua deficiens, ſicuti impetus impreſus alicui corpori, deſinit eſſe, niſi conſeruetur per actus conſimiles illis, à quibus eſt genitus; & in hoc ſenſu dicitur deſtrui per omiſsiones, ex defectu, nimirum, conſeruantis. Quòd vero pura omiſſio peccaminoſa generet habitum vitioſum, etiam negandum eſt cum Durando in tertiò diſt. 33. qu. 2. Herrera diſp. 3. qu. 5. Salas 1. 2. qu. 71. tract. 13. diſp. 1. ſect. 5. nu. 91. Quia effectus poſitiuus requirit cauſam poſitiuam, habitus autem eſt facultas operatiua data potentiæ ad faciliùs, & perfectiùs operandum, atque adeo eſt qualitas poſitiua; ergo non poteſt generari per puras omiſsiones, aliter effectus eſſet præſtantior ſua cauſa, & habitus inclinaret ad alia, quàm ad ea, à quibus eſt genitus, quòd eſt contra eius rationem; nam eſſet genitus, vt dicitur, ab omiſsionibus, & inclinaret ad actus vitioſos poſitiuos. Non ergo habitus generatur ex puris omiſsionibus, præcipuè cum iſtæ, vel rariſsimè, vel fortè numquam contingant, & ad generandum habitum requiratur frequentatio ſuarum cauſarum, ideſt, actuum; ſed generatur ex actibus poſitiuis, qui ſolent adiungi omiſsionibus.

9. Obijcitur ſeptimò. Omiſsio actus externi ſemper oritur ex alio actu, vel quaſi actu externo, vel occupatione; vt cum quis non intereſt Miſſæ, quia ſcribit, ambulat, ludit, vel alicubi quieſcit; ergo omiſsio etiam actus externi prouenit ex aliquo actu interno, quatenùs, cognito præcepto, voluntas, vel poſitiuè vult non elicere actum, vel voluntariè diſtrahitur ad alia. Hoc Argumentum vrgent Vaſquez, & Aluarez.

Reſpondeo primò; quòd licet omiſſio actus externi non ſoleat eſſe ſine

ſine alio actu externo, id tamen eſt per accidens, quia, quantùm eſt ex ratione libertatis, poteſt voluntas immediatè omittere, ideſt, ſine actu poſitiuo.

Reſp. ſecundò, quòd arguentes ipſam exiſtentiam agentis in loco, etiam ſi nihil operetur, ſed ſimpliciter quieſcat, vocant actum, vel quaſi actum; indeque concludunt, quòd omnis omiſſio externa habet actum, vel quaſi actum adiunctum, quod vtique benè concludunt; non enim poteſt agens, nec moueri, nec quieſcere; quòd ſi fiat comparatio ſtrictè .i. ſi nomen actus tribuatur tantùm operationi, prout operatio contradiſtinguitur à quiete, argumentum erit ad oppoſitum: ſicut enim poteſt omitti actus externus, vt auditio ſacri, etiam ſi agens nihil operetur, ſed ſimpliciter quieſcat; ita poteſt omitti actus internus abſque eo, quòd voluntas eliciat actum, ſed per puram ceſſationem ab actu. Ex quo patet, non eſſe neceſſarium pro ſolutione huius argumenti excogitare diſparitates inter actus, & omiſsiones internas cum externis, vt nonnulli faciunt.

9. Obijcitur octauò. Non poteſt dari voluntarium abſque motiuo, ſed pura omiſſio nullum habet motiuum; ergo non poteſt dari pura omiſsio voluntaria. Probatur Maior. Voluntas eſt appetitus rationalis, ergo omiſſionis, & commiſsionis eius debet aſsignari ratio, ſiue motiuum. Adhuc. Voluntas habet libertatem, tùm contrarietatis, tùm contradictionis, ſed ad exercitium talis libertatis requiritur motiuum, non enim voluntas poteſt odio habere aliquod obiectum, niſi, quia amat oppoſitum; ergo neque poterit omittere, niſi quia vult oppoſitum. Probatur Minor, quia non poteſt aſsignari obiectum, ſiue motiuum puræ omiſsionis.

Reſpondent aliqui negando Maiorē; dicunt enim, omiſsionem non habere motiuum, ſed ſolum cauſam, ſcilicet, efficientem, aut quaſi efficientem, quæ eſt ipſa libertas voluntatis. Ad probationem dicunt, voluntatem dici appetitum rationalem, quia ſequitur formam apprehenſam à ratione, non quia etiam in omiſsionibus debeat habere motiuum, imò exercitij libertatis nullum dicunt dari motiuum; non enim dicunt, poſſe afferri rationem, cur voluntas exerceat aliquem actum, niſi quia vult; quamuis ſpecificationis aſsignetur motiuum, bonitas, vel malitia obiecti.

Verùm pro reſponſione Argumenti ad hæc deſcendere non oportet; facilè enim puræ omiſsionis eſt aſsignare motiuum; cum enim pura omiſsio ſit interpretatiuè actus, aſsignari eius poteſt idem obiectum, quod eſſet obiectum actus volitionis; cum enim quis, v. g. inſtante præcepto de eliciendo actu dilectionis, omittit elicere, habet pro motiuo illud ipſum, quod eſſet motiuum nolitionis; talis enim omiſ-

omiſsio eſt interpetratiuè actus; omittere enim, cum quis tenetur facere, perinde eſt, ac ſi nolit facere, atque adeò id, quòd eſſet motiuum volitionis, puta difficultas actus, vel habitus ad oppoſitum, erit interpretatiuè motiuum omiſsionis.

CAPVT XIX.

An pura omiſſio poſſit eſſe bona moraliter?

1. QVòd pura omiſſio poſſit eſſe moraliter mala, ſuppoſuimus capite præcedenti, & patet. Quia per hoc præcisè, quod quis non elicit actum præceptum à lege, peccat, nec requiritur actus poſitiuus contra legem, quia eo ipſo, quo non exequitur præceptum legis, facit contra legem. Vnde Iacob 4. *Scienti bonum, & non facienti, peccatum eſt illi*. Quod adeo verum eſt, vt etiam negantes poſſibilitatem puræ omiſſionis, teneantur admittere hanc conditionalem: Si detur pura omiſſio actus præcepti, ipſa eſt mala.

Sed, an poſsit dari pura omiſsio moraliter bona, eſt dubium, & communis ſententia negat; quia ad bonitatem actus, requiritur, vt ſit volita honeſtas obiecti, ſaltem indirectè, 1. vt ſit volitum obiectum honeſtum, id autem ſine actu poſitiuo eſſe non poteſt, ergo pura omiſsio non poteſt eſſe bona moraliter. Ad malitiam autem non requiritur, vt ſit volita inhoneſtas obiecti; ergo poteſt dari pura omiſsio mala moraliter.

Sed hoc nihil eſt; Vniuerſaliter enim ad actum, ſiue bonum, ſiue malum, ſiue proſequutionis, ſiue fugæ requiritur obiectum attinctum; actus enim ſine obiecto attincto intelligi nō poteſt, cum ſit ipſa attinctio obiecti, ſiue proſequendo, ſiue fugiendo. Hic autem non quærimus de bonitate actus, ſed de bonitate omiſsionis, vnde non ſunt requirenda ea, quæ requiruntur ad bonitatem actus 1. attinctio obiecti boni, ſed poteſt ſufficere, quòd ſit malus ille actus, qui omittitur: Carere enim actu malo, bonum eſt. Inſuper, cum dicunt, ad bonitatem actus requiri, vt ſit volitum obiectum honeſtum; videntur tantùm ſpectaſſe actus proſecutionis, prætermiſsio actu fugæ, ad cuius bonitatem certè non requiritur, vt ſit volita honeſtas, ſed, vt nō ſit volita inhoneſtas; niſi credant non poſſe dari actus fugæ puræ, quod omnino falſum eſt. Si igitur datur actus fugæ bonus, quo eſt nolita inhoneſtas, aduertant, quòd omiſsio etiam pura, ſaltem quando adeſt præceptum faciendi, eſt interpretatiuè actus nolitionis; nam purè omittere actum dilectionis Dei, quando adeſt præceptum diligendi, perinde eſt, ac nolle diligere; ergo quando adeſt præceptum non faciendi, & aliquis aduertens ad præceptum, ſimplici-

pliciter omittit facere, talis omiſsio eſt interpretatiuè nolitio. Sed nolitio tunc eſſet bona formaliter; ergo pura omiſsio poteſt eſſe bona, & habebit interpretatiuè pro obiecto, ſiue motiuo illud ipſum, quod eſſet obiectũ actus poſitiui nolitionis. Quod habet locum, etiam ſi ad bonitatem moralem actus dicatur requiri (quod nos veriſsimum putamus) vt ſi volita per ſe, & directè honeſtas obiecti: Sicut enim quis propter inhoneſtatem furti poteſt elicere actũ nolitionis furti; ita propter inhoneſtatem eiuſdem omittere actum volitionis eiuſdem, cum vtraque ratio, tum bonitatis, tum malitiæ ſupponatur præcognita, neque propter hoc, quantùm video, requiritur actus poſitiuus, immo oppoſitum conuincitur ex rationibus adductis capite precedenti, quia ſcilicet, cognito obiecto ſub ratione boni, & mali, poteſt voluntas pro ſua libertate, vel proſequi ratione bonitatis, vel, non tantùm poſitiuè fugere, ſed, & purè omittere ratione malitiæ.

Hinc arguitur. Honeſtas, & laudabilitas non ſolùm eſt in proſequutione virtutis, ſed & in omiſsione actus vitioſi; nam talis omiſſio eſt æquiualenter, & interpretatiuè nolitio, ſeu fuga; ergo pura omiſsio poteſt eſſe bona moraliter, & laudabilis. Quòd autem pura omiſsio ſit interpretatiuè actus nolitionis ex Aduerſarijs concedit Salas 1. 2. qu. 6. nu. 89. Hùc afferri poteſt illud Eccleſiaſtici 21. *Beatus vir, qui potuit tranſgredi, & non eſt tranſgreſſus: facere mala, & non fecit*. Neque enim neceſſe eſt, hic intelligi actum poſitiuum volitionis, terminatus ad ipſam omiſsionem, quaſi ſenſus ſit: Beatus vir, qui potuit tranſgredi, & habuit poſitiuam voluntatem non tranſgredendi, &c.; tum, quia hoc gratis dicitur; tum quia, ſi ad bonitatem omiſsionis externæ non requiritur, vt adſit actus externus poſitiuus imcompoſſibilis cum ea, ex g. vt bona ſit pura omiſsio furti, non requiritur, vt adſit actus externus incompoſſibilis cum furto, puta, occupatio manuum in largiendis eleemoſynis; quare ad bonitatem omiſsionis internæ requiritur antecedentia, vel concomitantia actus poſitiui interni?

Hùc, & illud Pſalmi: *Declina à malo, & fac bonum*; neque rurſus hic neceſſariò intelligendus eſt actus poſitiuus, quo velimus declinare à malo. Nam illa verba intelligenda ſunt de declinatione à malo, non tantùm per actus externos, ſed, & internos; ſed pura omiſſio actus mali interni eſt declinare à malo, vt patet; ergo eſt obedientia legis, atque adeo bona. Præterea, gratis hic intelligeretur actus poſitiuus, imò non poteſt intelligi; tunc enim præceptum negatiuum euaderet affirmatiuum, immo tolleretur diſtinctio inter præcepta negatiua, & affirmatiua, ſi, cum dicitur: Ne facias, aut cogites malum, diceretur: Habe poſitiuam voluntatem non faciendi, aut cogitandi malum; ex quo etiam ſequeretur, nullum præceptum obligare ſemper, & ad ſemper, nam

præcepta affirmatiua non ita obligant.

Arguitur etiam ſecundò; quia omne voluntarium, ſeu liberum conforme legi eſt bonum moraliter, atque adeo laudabile, ſicut omne liberum difforme legi eſt malum moraliter, & vituperabile; ſed omiſſio eſt libera, vt ſupponitur, & quando eſt difformis legi eſt mala moraliter, ergo quando eſt conformis legi eſt bona moraliter, & laudabilis. Quòd autem omiſſiones poſſint eſſe conformes legi, eſt euidēs in legibus negatiuis, quæ prohibent actus poſitiuos, vt non habere odio Deum, aut proximum, nolle mentiri, nolle blaſphemare. Sed dicetur; ad bonitatem omiſſionis requiritur bonum motiuum, quod non poteſt haberi, ſiue attingi ſine actu poſitiuo; ergo, ſi voluntas purè omittit malū, id non facit propter bonum aliquod motiuum, ſed ex ſua libertate; ergo in pura omiſſione non poteſt reperiri bonitas moralis.

Reſpondetur, etiā ad omiſſionem malam requiri motiuum; prorſus enim ad omne voluntarium, etiā omiſſionis requiritur cognitio, vt patet ex definitione voluntarij; ergo bonitas, vel malitia cognita eſt motiuum voluntatis, vel facientis, vel omittentis, puta, in volitione fornicationis, delectatio, in omiſſione, turpitudo; nec afferri poteſt aliud motiuum talis omiſſionis, cum ſupponatur nullum aliud motiuū eſſe propoſitum voluntati, niſi delectationē, & turpitudinē, nec dici poſſit omiſſionem habere pro motiuo delectationem, vt patet; bonum enim eſt motiuum proſecutionis, malum autem, vel poſitiuę nolitionis, vel omiſſionis. Quare falsò dicitur, quòd voluntas omittat non propter aliquod motiuum, ſed ex ſua libertate; non enim in eo ſita eſt libertas voluntatis, vt poſſit exire in actum, ſiue faciendo, ſiue omittendo ſine motiuo, nulli enim potentiæ id conuenire poteſt, omniſque actus ſecundus voluntatis, nominando actum ſecundum etiam omiſſionem actus ſecundi, eſt circa bonum, vel malum, extra quæ nullo modo poteſt ferri voluntas, ſicuti nec intellectus extra verum, vel falſum. Sed in eo ſita eſt libertas, vt apparente in obiecto ratione, tùm boni, tùm mali poſſit voluntas, vel illam ſequi, vel hanc fugere, aut omittere. Adeſt ergo motiuum in omiſſione illud ipſum, quod eſſet motiuum actus poſitiuę nolitionis; nam, vt dictum eſt, omiſſio eſt interpretatiuè nolitio; poteſt ergo eſſe bona, ſi ſit omiſſio actus mali, atque adeo laudabilis.

Vanum etiam eſt, quod reſpondet Auerſa quæſt. 18. de Bonitate, & malitia humanorum actuum ſect. 3. obiec. 4. Quòd, cum quis non peccat, cum poſſit peccare, ſolùm laudari poteſt negatiuè, quia non peccauit; non meretur autem poſitiuè laudem, & præmium, cum non per ſe amauerit honeſtatem virtutis. Vanum, inquam, ideſt; nam obiectum talis laudis certè eſt quid negatiuum; laudatur enim, quòd non peccauerit,

rit, cum potuerit; laus verò ipsa est quid positiuum; & hoc est, quòd contendimus; posse, immo debere laudari aliquem, quia omisit actus malos, seu, quia non peccauit. Vnde prorsus hæc responsio nihil dicit. Item; siue negatiua, siue positiua laude certè nihil laudari debet, aut potest, nisi bonum; non enim malum, aut indifferens; ergo, si pura omissio laudari potest, bona est. Quòd autem subdit, talem omittentem non mereri positiuè laudem, & præmium, quia non per se amauit honestatem virtutis. Respondetur, deberi laudem, & præmium, non solùm amori, & prosequutioni virtutis, sed etiam fugæ, & omissioni vitiorum, seu actuum malorum, præcipuè cum omissio sit interpretatiuè, & virtualiter nolitio.

Addimus tamen, non habere eamdem mensuram bonitatis omissionem mali, & actum positiuum nolitionis eiusdem, quia omissio non est perfectè voluntaria, sicut actus positiuus. Propterea in primò huius Operis diximus, puram omissionem non reperiri in Deo, quia est imperfectè voluntaria.

CAPVT XX.

An vt omissio sit voluntaria requiratur obligatio faciendi?

1. EX dictis patet, ad omissionem voluntariam requiri potestatem faciendi, atque adeo cognitionem actus, quem quis omittit; potestatem quidem, quia secùs omissio, siue carentia actus non esset ex libertate voluntatis, sed potiùs naturalis, sicut carentia lucis in aere; cognitionem verò, quia sine cognitione non adest potestas in voluntate, cum non possit ferri in incognitum. Vlteriùs modo quæritur, an requiratur etiam debitum, siue obligatio faciendi, itaut omittens non omittat voluntariè, nisi non solùm possit, & sciat, sed etiam debeat facere. Et quidem in capitibus præcedentibus sæpiùs loquuti sumus de omissione supponente debitum faciendi, quia ibi omissio clariùs cognoscitur, & negantes puram omissionem maiorem vim faciunt in ea, extimantes impossibilem puram omissionem culpabilem; culpa autem in omittendo supponit debitum faciendi. Cæterùm absolutè videndum est; an ad omissionem voluntariam requiratur debitum faciendi.

Affirmant Medina p. 2. qu. 6. art. 1. & 3. & qu. 71. art. 5. Victoria qu. 6. art. 3. Nauarrus in Manuali prælud. 6. nu. 3. Carafa disp. 2. de Voluntario, & inuoluntario nu. 13. concl. vnica.

Ne-

Negant Angeſtus cap.6. Moralium comm. 4. & cap. 10. comm. 1. diſp 24. cap 3. Durand. in 3. diſt 33. qu.2. Salas tract 3. diſp.3. ſect.4. nu.36. Aluarez diſp.24. Auerſa qu.6. ſect.6. Valent. punc.1. ad 2.

2. Puto adhærendum negatiuæ. Quę probatur primò a priori ex ipſa definitione voluntarij; in ea enim nulla fit mentio obligationis; ſed ſimpliciter dicitur voluntarium eſſe, quòd eſt a principio ab intra, id eſt, ab appetitu cum cognitione; ergo, vt omiſsio ſit voluntaria, non requiritur obligatio faciendi, ſed ſufficit appetitus cum cognitione, aliter definitio eſſet diminuta.

Secundò. Nullus negare poteſt eſſe voluntarium id, quòd eſt in noſtra poteſtate, ſeu, cuius Domini ſumus; ſed ad hoc nihil confert obligatio faciendi; ergo omiſsio poteſt eſſe voluntaria, etiam ſi non adſit obligatio faciendi.

Tertiò. Actus eſt voluntarius, etiam ſi non adſit obligatio omittendi, vt patet in actibus bonis, præcipuè præceptis, quos non ſolum non tenemur omittere, ſed etiam tenemur facere; ergo omiſsio poteſt eſſe voluntaria, etiam ſi non adſit obligatio faciendi; militat enim eadem ratio, neque vlla videtur aſsignabilis diſparitas.

Quartò. Præceptum faciendi non poteſt eſſe cauſa, vt omiſsio ſit voluntaria; cum potiùs præceptum vi ſua moueat ad faciendum, & retrahat ab omiſsione; ergo, &c.

Quintò. Præcepta, monita, ac conſilia ſunt de actibus, & omiſſionibus aliàs voluntarijs, idest, qui ſupponuntur voluntarij ex Philoſopho 3. Ethic. cap.5.; nec ratio voluntarij conſiſtit in eo, vt ſit contra, vel iuxta præceptum, quãuis in hoc conſiſtat ratio bonitatis, vel malitiæ moralis; ergo, ſi omiſſio ſupponens præceptum, ſeu obligationem faciendi eſt voluntaria, erit etiam voluntaria ſine tali obligatione.

Sextò. Vt omiſſio ſit voluntaria non requiritur obligatio omittendi, aliter nulla poſſet dari omiſſio mala, cum quæuis eſſet ex obligatione; ergo neque requiritur obligatio faciendi. Conſequentia conſtat ex paritate, immò à fortiori, quia obligatio omittendi videtur aliqualiter poſſe mouere voluntatem ad omittendum, atque adeo reddere omiſſionem voluntariam; at non apparet, quomodo obligatio faciendi poſſit reddere voluntariam omiſſionem, cum omiſſio ſit contra obligationem.

Septimò. Omiſſio ſequens poſitiuam voluntatẽ omittendi eſt volũtaria, etiam ſi nõ adſit obligatio faciendi, eſt, inquã, volũtaria, non ſolùm obiectiuè, quia volita, ſed etiam cauſaliter; reducitur enim in voluntatem, tanquam in cauſam per ſe ipſius, eo modo, quo omiſſio reduci poteſt in uoluntatem, ideſt, indirectè, tanquam in non agens; ideo enim adeſt illa omiſſio, quia voluntas vult omittere; ergo etiam po-

test dari omiſſio voluntaria, licet non ſit obiectum volitum, abſque obligatione faciendi, nam omiſſio pura eſt interpretatiuè voluntas omittendi.

3. Obijcies primò. Si ad voluntariam omiſſionem ſufficeret poſſe, & ſcire, ſequeretur, quemlibet habere infinitas omiſſiones voluntarias, quia infinita penè ſunt, quæ poſſumus, & ſcimus facere, nec tamen facimus Conſequens eſt abſurdum; ergo ad omiſſionem voluntariam vltra poſſe, & ſcire, requiritur obligatio faciendi.

Reſpondetur negando ſequelam. Ad probationem dicitur, quòd etiam ſi infinita fortè ſint, quorum habemus ſpecies, ſeu quę habitu ſcimus, nõ tamen quęcũq; ſcimus in actu primo, actu conſideramus; requiritur autem actualis conſideratio, vt omiſsio ſit voluntaria, & libera, nam obiectum actu non conſideratum, ſeu agnitum non mouet voluntatem; non ergo habemus infinitas omiſsiones, ſed eorum tantùm actuum, quos conſideramus, & cognoſcimus, & facere omittimus.

Obijcies ſecundò. Si daretur omiſsio voluntaria abſque obligatione faciendi, talis omiſſio nec eſſet bona, nec mala, nec indifferens. Conſequẽs eſt abſurdũ; ergo & Antecedẽs. Probatur ſequela in omiſſione actus, qui eſt tantùm de conſilio, non de præcepto; talis enim omiſſio non eſt mala, cum non ſit contra præceptum; non bona, quia eſt omiſſio actus boni, & pertinentis ad perfectionem euangelicam; neque indifferens, quia ſupponitur, non poſſe dari aliquod morale indifferens in indiuiduo.

Reſpondetur, quòd talis omiſſio, ſiue etiam voluntas omittendi, etiam indiuidualiter conſiderata eſt indifferens quantùm eſt ex ratione ſui obiecti; negatur autem actus indifferens in indiuiduo, ideſt, ſi conſideretur, nõ ſolùm ſecundùm obiectũ, à quo ſumitur ſpecies eius, ſed etiam ſecundùm finem, & circumſtantias. Verùm voluntas omittendi, poteſt habere finẽ, in quẽ referat ipsã omiſsionẽ, atq; adeo ex bonitate, & malitia finis poteſt reddi bona, vel mala moraliter. At pura omiſſio nullũ habet finem, neq; interpretatiuè; quia, quantùm eſt ex natura eius, non poſſumus interpretari in ſic omittere pluſquã voluntatem omittendi. Igitur admiſſo, quòd ſupponit argumentum, actum non habentem ſaltem bonum finem eſſe malum malia otioſitatis, ſequitur, quòd pura omiſsio actus, qui ſit tantùm de conſilio, ſit mala, quatenus eſt otium voluntatis. Sed de hac re, ideſt, an poſsit dari actus indifferens in indiuiduo, diffuſiùs tractabimus in tertio huius.

CAPVT

CAPVT XXI.

An effectus sequens Omissionem non supponentem obligationem faciendi sit voluntarius omittenti?

1. Diximus, Omissionem esse voluntariam, etiam si non adsit obligatio faciendi id, quod omittere dicimur, dummodo adsit facultas, & notitia, siue consideratio. Quæritur modò; an, si ad omissionem sequatur aliquis effectus, dicendus sit voluntarius omittenti, etiam si omittens non teneatur impedire, supponendo, quod ille effectus sit præcognitus, nam quæ non sunt cognita in seipsis, nullo modo possunt dici voluntaria, aut volita. Ex g; si conflagret aliqua domus, & aliquis, qui supponitur non teneri ad impediendum, videat destructionem sequuturam, & omittat succurrere, an destructio domus dicenda sit illi voluntaria: habet autem locum quæstio, siue omissio sit pura, siue coniuncta cum aliquo actu.

Negant Caietanus, Nauarrus, Medina, Vasq. Carraf.; affirmat Salas.

Mihi videtur dicendum primò: ex præcisa obligatione impediendi non fieri, vt effectus sequens omissionem sit voluntarius omittenti. Probatur Assertio omnibus medijs, quibus cap. præced. arg. 4. probatum est, omissionem ipsam non reddi voluntariam, eo quia sit contra præceptum. Modo additur: quia præceptum est de impediendo; ergo non impedire est contra præceptum; ergo irrationabile, & præposterum est, vt ex vi præcepti effectus sequutus contra præceptum reddatur voluntarius transgredienti præceptum.

Sed hic obijcitur. Quia effectus sequens omissionem reputatur voluntarius ei, qui tenebatur impedire, non vero eis, qui non tenebantur: ex g. si, Sacrista non claudente Sacrarium, cōmittatur furtum de rebus sacrarij, ipsum furtum censetur culpabile, atque adeo voluntarium Sacristæ, qui tenebatur claudere, non vero alijs, etiam si sciuissent, Sacrarium non fuisse clausum; ergo ex obligatione impediendi fit, vt effectus sequens omissionem reputetur voluntarius ei, qui tenebatur impedire.

Respondetur, ex illa omissione reputari Sacristę culpabile furtum, non tamquam simpliciter voluntarium, sed tamquam voluntariè permissum: culpa enim est omittere, quod quis facere tenetur, atque adeo permittere, quod quis tenetur impedire; hinc omnibus superioribus adscri-

ſcribuntur ad culpam malè facta ſubditorum, quæ poſſunt, debentque impedire, & non impediunt; non verò alijs, Proinde.

2. Dicendum videtur ſecundò: effectum ſequentem omiſſionem voluntariam dicendum eſſe tantùm voluntariè permiſſum omittenti. Ita ferè in terminis Auerſa quęſt. 6. de Actibus human s, ſect. 6. Probatur. Nam effectus ſequens omiſſionem voluntariā non eſt volūtarius, niſi, vt vt trahitur ex omiſſione; ſed ex omiſſione non trahitur, vt a cauſa, ſed tantùm, vt ex permiſſione, tamquam non impeditus, quia, non impedire, eſt permittere; ergo non poteſt dici volūtarius omittenti, niſi vt permiſſus, quòd non eſt eſſe propriè voluntarium, ſiue volitum.

Hæc Aſſertio eſt communis eis, qui docent cum D. Thoma 1. part. qu. 91. art. 3. & 2. 2. qu. 164. art. 1. ad primum, quòd etiam ſi Deus condidiſſet hominem in puris naturalibus, adhuc mortalitas, & cōcupiſcentia ſequentes humanam naturam in tali ſtatu, non eſſent ex intentione Dei, ſed ex neceſſitate materiæ, atque adeò permiſſę ſolùm à Deo, non volitæ; & tamen mortalitas, & concupiſcentia in illa hypotheſi ſequerentur voluntariam Dei omiſſionem, vtique non ſupponentem obligationem; quia, ſcilicet, non dediſſet naturæ iuſtitiam originalem; ergo effectus conſequēs omiſſionem, quatenus talis, non habet, vt dicatur voluntarius, ſed ſolùm permiſſus.

Contra ſecundam Aſſertionem obijci poteſt fundamentum ſententiæ oppoſitę (quamuis obiectio non militet directè contra Aſſertionem). ſi effectus ſequens omiſſionem, quæ non eſt contra præceptum, eſſet vllo pacto voluntarius omittenti, ſequeretur, omnia peccata eſſe Deo voluntaria. Ipſe enim poteſt ea impedire, & ſcit infallibiliter futura, niſi impediat; & tamen omittit impedire; ſed peccata nullo modo dici poſſunt Deo voluntaria; ergo, vt effectus ſequens omiſſionem dici poſſit voluntarius omittenti, requiritur obligatio impediendi, ſeu, vt ſit cōtra præceptum.

Hoc Argumēto fractus Salas admittit, peccata eſſe à Deo volita indirectè, vnde acriter in ipſum inuehitur Carafa.

Reſpondetur tamen ex ſecunda noſtra Aſſertione, quòd effectus ſequens omiſſionem, maximè ſi ſequitur contingenter, non eſt voluntarius omittenti, ſed ſolùm permiſſus; quo ſenſu non eſt inconueniens, immò neceſſarium affirmare, peccata eſſe à Deo permiſſa, niſi enim eo permittente, euenire non poſſent.

Additur; quòd peccata non ſequuntur neceſſariò, ſed contingenter omiſſionem Dei non dantis auxilium efficax, vel aliter impedientis, nam adhuc poſſunt euitari per vires auxilij ſufficientis. Cum ergo non ſint connexa ex natura rei cum prædicta omiſſione, non ſequitur, quòd ſi omiſſio eſt Deo voluntaria, etiam peccata ſint ipſi voluntaria.

Ve-

Verùm etiam ea, quæ sunt per se, & necessariò connexa in ratione entis, possunt non connecti in ratione voliti, sicuti etiam in ratione scibilis; vt de natura pura, & de concupiscentia affirmant communiter Theologi. Et ratio est; quia licet vnum per se sequatur ad aliud, potest tamen agens velle illud primum in ordine ad aliquem finem, ad quem non conducit, vel etiam repugnat illud secundum, quamuis necessariò sequatur, atque adeo non erit volitum ab agente, sed tantùm permissum. Exemplum potest esse ex D.Tho. locis citatis. Artifex fabricans gladium eligit pro materia ferrum, quia hæc materia est vtilis ad finem ab ipso intentum, nimirum, ad scissionem, propter sui duritiem, & acumen; ad ferrum autem sequitur necessariò rubigo, quæ repugnat prædicto fini. i. scissioni, & per consequens non potest esse intenta ab artifice; nullum enim agens intendit id, quod repugnat suo fini; ergo, quamuis ad ferrum electum ab artifice sequatur necessariò rubigo, non tamen potest dici ab eo volita, quamuis ab eo sit volitum ferrum, ad quod illa sequitur.

Similiter; si Deus condidisset hominem in puris naturalibus, vtiq; finis eius in homine condendo fuisset, vt opere, ac labore suo perueniret ad statum felicitatis; consequutioni autem huius status impedimento est concupiscentia, quæ inclinat ad peccata, atque adeo ad damnationem; ergo, quamuis sequatur necessariò conditionem puræ naturæ, non est dicenda voluntaria Deo creanti naturam in illo statu, cum repugnet fini ab ipso Deo intento.

Fortasse etiam potest aliquod obiectũ connecti necessariò cum alio volito, nec repugnare fini volentis, nec tamen erit volitum, si ex natura sua non sit volibile. Talis dicenda est turpitudo peccati ab eis, qui eam arbitrantur carentiam, seu defectum sequentem actum positiuum; sequitur enim necessariò actum elicitum contra legem, & non repugnat fini volentis. i. delectationi v.g.; nec tamen ipsa turpitudo est volita a peccante, quia nullo modo est volibilis, cum si purum malum, &, quãuis dicatur volibilis, vel volita à peccãte, nullo tamẽ modo est volibilis, vel volita à Deo, quamuis sequatur entitatem peccati, quæ asseritur volita a Deo secundùm Thomistas; licet hic dici possit, quòd repugnet fini Dei volẽtis. Cęterùm Scotus in primò dist. 36., & alibi ait, quòd ipse actus culpæ est pęna peccantis; culpa quidem, quatenus actus ab eo elicitus, pęna verò, quatenus in eo receptus, atque adeo quòd sit uoluntarius, ut elicitus, non tamen ut receptus, aliter pęna esse non posset, cum de ratione pęnę sit, vt repugnat uoluntati, uel appetitui; non enim uult peccator subijci actui peccaminoso, quo deturpatur, sed uult tantùm delectari per actum, non deturpari. Constat autem, quòd necessariò receptio actus in uoluntate sequitur elicitionem eiusdem, &

tamen

tamen per Scotum elicitio est uoluntaria, ut culpa, receptio autem inuoluntaria, ut pęna.

4. Verùm, quòd idem actus peccati sit culpa, & pęna pluries docet Augustinus; primo Confess. cap.22., & lib.5.cap.8., & 3. de lib.arbitrio cap.15., & lib.21.contra Faustum cap.9., & lib 8.de Gen.ad lit. cap.23., & lib.6. contra Iulianum cap.1., & serm.38. de verbis Domini aliquantùm post initium, & alibi. Quibus locis altissimè, & elegantissimè docet, ipsam culpam, seu iniquitatem peccantis esse pęnam eiusdem, itaut, cùm quis facit, quod non debet, statim patiatur, quod debet in vno eodemq; opere malo; quòd sanè eo sensu intelligendum est, quòd ipse idem actus, qui est culpa, vt prosecutio obiecti illiciti, est etiam pęna, vt macula, & turpitudo peccantis, quam proinde patiatur ipse peccans; ergo ille actus, vt macula non est volitus, aliter non esset pęna, & tamen necessariò connectitur ratio maculæ cum actu peccaminoso; ergo licet duæ rationes obiectiuæ necessariò connectantur ad inuicem, potest vna voluntaria esse, non altera.

Sic ad rem. Deus dedit homini liberum arbitrium, non vt peccaret, immo, vt rectè faceret, & in eumdem finem dat illi auxilia sufficientia, quibus redditur proximè potens ad rectè operandum; quamuis ergo sciat infallibiliter, ad denegationem gratiæ efficacis sequuturum peccatum, & ipse eam deneget, tamen peccatum non potest reputari ipsi voluntarium, neque indirectè, neque interpetratiuè; tum quia non sequitur ex vi denegationis illius gratiæ, tamquam ex causa, sed ex libertate arbitrij; tum quia non sequitur necessariò, sed contingenter; tum etiã, quia satis patet voluntas Dei de opposito, siquidem largitur gratiam sufficientem ad rectè operandum; ergo neq; possumus interpretari, quòd peccatum sit illi voluntarium, eo quia non tribuat gratiam efficacem, nisi interpetremur Deum habere oppositas voluntates; ergo ex voluntaria omissione, seu denegatione gratiæ efficacis, solùm sequitur, peccatum consequens esse permissum à Deo.

5. Secundò obijcit Caraf. Vt effectus dicatur voluntarius debet reduci in voluntatem, vt in causam; sed quando sequitur ad omissionem, quæ non est contra præceptum, non potest reduci in voluntatem, vt in causam; ergo tunc nullo modo potest dici voluntarius. Probatur Minor. Non potest reduci in voluntatem, vt in causam physicam, quia, inquit, voluntas non influit in omissionem, & licet posit influere, non tamen id sufficit, vt sit causa in actu; neque vt in moralem, quia omissio, quæ non est contra præceptum, non est culpabilis, neque laudabilis; omne autem morale est laudabile, vel culpabile; ergo, &c.

Respondetur, quòd, si voluntas non influit physicè, nec moraliter in omissionem, quæ non est contra præceptum, pariter, nec hoc modo in-

do influet in omissionem, quæ est contra præceptum; non enim præceptum facit, vt voluntas influat; ergo, vel de vtraque, vel de nulla debet dici, quod reducatur in voluntatem, vt in causam, & tamen Carafa id negat de prima, affirmat de secunda.

Respondetur ergo ex dictis, talem effectum non dici propriè voluntarium, sed tantùm permissum, atque adeò non necessariò reduci debere in voluntatem, vt in causam strictè, & propriè, sed tantùm, vt in causam largè, idest, non vt in operantem, sed, vt in non prohibentem, seù impedientem; est enim talis effectus voluntarius 1. volũtariè permissus, quia voluntas non operatur, cum possit. Quod autem subditur, omissionem huiusmodi non esse, neque laudabilem, neque vituperabilem, patet, quid sit dicendum ex cap. præced. in responsione ad secundum, potest enim dari actus indifferens in ordine ad obiectum, licet non possit dari consideratis etiam fine, & circumstantijs; quare talis omissio erit indifferens ratione sui obiecti; de bonitate autem, vel malitia eius iudicandum est secundùm finem, inquem refertur, &, si nullum habeat finem, iudicanda est mala, tamquam otiosa.

4 Tertiò obijci potest. Effectus sequens omissionem, quæ est contra præceptum, imputatur ad culpam omittenti; ergo reputatur illi voluntarius, & omittens censetur causa eius. Vnde dicit Philosophus 2. phys. tex. 25. quòd, sicut Gubernator per suam pręsentiam est causa salutis Nauis, ita per absentiã est causa submersionis, & 1. Post cap. de Demõstratione, docet, quòd si affirmatio est causa affirmationis, etiam negatio est causa negationis; ergo, vel falsa est secunda conclusio, quæ asserit, huiusmodi effectus non posse dici voluntarios, sed tantùm permissos; vel falsa est prima, quæ dicit eandem esse rationem, quantùm ad denominationem voluntarij in huiusmodi effectibus, siue omissio sit contra præceptum, siue non.

Respondetur, ad culpam sufficere, vt effectus sit permissus, nam ei, qui tenetur impedire, culpa est permittere, & hoc est clarissimum, & notissimum; quare ad Argumentum neganda est Consequentia. Ad dictũ Philosophi Respondetur, ibi sumi causam largè, prout comprehendit etiam non impediens, seu permittens; nam alias certum est, quòd simplex omissio, siue carentia non potest esse causa positiua.

Ad secundùm dictũ ex primo Poster. dicitur, sicut ad primum; & additur, quod ibi causa potest intelligi causa in inferendo, quia sicut ex causa infertur effectus, ita ex negatione eius negatio effectus, dummodo sit causa necessaria, & propria, ita, vt ex ea tantùm possit prodire effectus.

5. Obijcitur quartò. Peccatori censetur voluntaria pęna æterna, quæ sequitur sua peccata, eo ipso, quo voluntariè peccat, sciens illam

ſequi, etiam ſi peccet ſolo peccato omiſsionis, & tamen pena æterna repugnat intentioni peccantis, etiam dum peccat, nam per peccatum quærit, vel delectationem, vel vtilitatem, vel excellentiam; ergo effectus neceſſariò conſequens omiſsionem voluntariam, eſt voluntarius omittenti.

Reſpondetur, Argumentum deſtruere ſeipſum; ſi enim pęna repugnat intentioni peccantis, vt aſſumitur, non poteſt peccanti eſſe voluntaria, vt concluditur; perinde eſt enim repugnare intentioni, ac voluntati; quòd autem repugnet voluntati, certum eſt, non eſſe voluntarium; pęna ergo non poteſt reputari voluntaria peccanti, niſi vt permiſſa: ſi autem aliquando dicitur ipſi voluntaria, eſt loquutio exaggeratiua, quod genus loquutionis in reprehendendo adhiberi ſolet.

CAPVT XXII.

An voluntas poſſit pati violentiam in ſuis actibus elicitis?

1. QVia tripliciter aliquid dicitur inuoluntarium, vel ex metu, vel ignorantia, vel violentia, ideo, cum in præcedentibus loquuti ſimus de primis duobus generibus inuoluntarij, reſtat, vt de tertio diſſeramus. Inuoluntarium autem hoc tertio modo dictum dicitur inuitum, ſiue coactum, ſiue violentum; de quo hic primò quærendum eſt, an ſit, ſeu reperiri poſſit in actibus voluntatis. Et quia actus voluntatis duplex eſt, elicitus, & imperatus, actus autem imperatus ſupponit elicitum, per quem imperatur, ideo primò videndum eſt, an actus elicitus voluntatis poſſit eſſe ipſi violentus.

Reſponſio communis eſt, negatiua, quod quidem patet ex terminis; quia omnis actus elicitus voluntatis eſt voluntarius, immò eſt velle; ſed implicat, actum voluntarium, ſeu velle eſſe violentum; hæc enim contradictoriè opponuntur, & violentum eſt, quod eſt contra voluntatem, aut alium internum impetum, omnis autem actus elicitus voluntatis eſt inclinatio, ſeu impetus eius; ergo implicat, actum voluntatis eſſe violentum. Quare hanc ſententiam propter hanc ipſam rationem tenent D. Thomas in 2. diſt. 25. q. 1. ar. 2. ad primum, & tertium; Et qu. 1. De potentia Dei art. 3. ad primum. Durandus in 2. diſt. 25. quæſt. 4. Bonauent. ead. diſt. in 2. parte art. 1. quæſt. 4. & 5. Ægid. Quolib. 6. qu. 14. Scotus in 4. diſt. 29. qu. vnica, Vaſquez diſp. 26. cap. 1. Aluarez 1. 2. diſp. 36. Carafa diſp. 1. in quartum articulum quæſt. 6. par. 2.

Salas tract.6. de volunt. & inuolunt. disp.2. sect.6. num.66.

2. Verùm primus omnium id docuit Aug. 5.de Ciuit. cap. 10; vbi differens de necessitate, quæ fert suum effectum,etiam nolentibus nobis, docet primò, ab ea in multis immunes esse nostras voluntates, quo ad actus imperatos, quia multa facimus, quæ si nollemus, non faceremus. Deinde probat,semper ab ea immunes esse actus voluntatis elicitos, immo eos nullo modo posse esse coactos. *Quo*, inquit, *primitùs pertinet ipsum velle, nam, si volumus, est, si nolumus, non est; non enim vellemus, si nollemus*. Et lib. de duabus Animabus cap. 10. sic idem probat. *Vnus, atque idem animus vnum atque idem simul velle, & nolle non potest; cum enim quisquam inuitus aliquid facit, si eum roges, vtrum id facere velit, nolle se dicet. Item, si roges, vtrum id velit non facere, velle respondet. Ita inuitum ad faciendum, ad non faciendum autem volentem reperies. Et rursum, si quæramus, quam ob causam id inuitus faciat, cogi se dicet: omnis inuitus faciens cogitur: omnis, qui volens facit, non cogitur, & omnis qui cogitur, aut volens facit, aut non facit.* Hinc definit ibidem actum voluntatis sic: *Voluntas*, inquit, *est motus animi cogente nullo ad aliquid, vel adipiscendũ, vel non amittendum*. Hæc August. Definitiones autẽ tradũtur per essentialia rei; ergo secundùm Augustinum est essentiale actui voluntatis, vt sit absque coactione,& per consequens, neq; per Dei potentiam potest illi coactio conuenire. Diligentiùs tamen est hæc veritas demonstranda; vel enim supponitur,actum voluntatis produci ab ipsa voluntate; vel produci ab obiecto cognito, & recipi in voluntate, vt plures opinantur; vel saltem posse produci à Deo, & infundi voluntati. Si primum,facilè apparet,actum elicitum voluntatis non posse esse violentum. Siquidem non inducitur ab extrinseco; sed,si supponitur secundum, tunc non ità clarè patet, actum elicitum voluntatis, non posse esse illi violentum; quare id remanet ostendendum; igitur pro huius rei explicatione sit.

CAPVT XXIII.

Explicatur quid sit violentum.

1. QVia difficultas capite præcedenti proposita de possibilitate, vel impossibilitate violentiæ in actibus elicitis voluntatis explicari non potest, nisi declaretur violentum, ideo explicationẽ huius aggredimur. Violentum ergo communiter definitur: Cuius principium est ab extra, non conferente vim, passo, vel, quod fit ab extrinseco principio passo non conferente vim. Hanc definitionẽ Ægidius

Quol. 6. qu. 14. dicit, aliter intelligendam in naturalibus, aliter in voluntarijs: in naturalibus, inquit, ly, passo, debet esse casus datiuus, vt intelligatur, id esse violentum in eis, quod procedit à principio extrinseco, quod principium non confert passo aliquam vim ad illud, quod ei dicitur violentum, v.g. motus vaporum sursum nō est ipsis uiolentus, quia licet sit à sole, qui est extrinsecus vaporibus, tamē sol confert eis aliquam uim ad illum motum, nimirum, calorem, qui est principium motus sursum. In uoluntarijs autem, inquit, ly, passo, debet esse casus ablatiuus, ut scilicet, id intelligatur esse uiolentū in voluntarijs, quod procedit à principio externo, cui passum non cooperatur; & ex hoc declarat, cur actus elicitus voluntatis non possit esse uiolentus; quia, quod fit uolentibus nobis, fit cooperantibus nobis, cum ipsum uelle sit nostrum opus.

2. In hac Ægidij doctrina nonnulla desiderari possunt. Primò, potest quæri, quomodo dictum de grammaticali constructione definitionis violenti possit habere locum in eadem definitione secundùm uerba, secundùm quæ recitatur ab ipso; recitat enim sic: Violentum definitur à Philosopho 3. Ethic: Cuius principium est ab extra non conferente uim passo. Iuxta autem hanc seriem, seù constructionē uerborum ly, passo, non potest esse nisi casus ablatiuus, quia ipsum participium, conferente, quod certè est ablatiui casus, non potest concordare, nisi cum ly, passo, tanquam adiectiuum cum substantiuo; non enim adest aliud nomen, nec ullum uerbum, à quo requiratur, ut casus datiuus. Si enim Ægidius legeret definitionem, ut communiter: Violentum est, quod fit ab extrinseco principio non conferente uim passo, posset habere locum illa distinctio; quia posset ly, conferente, concordare cum ly, principio (& tunc ly, passo, esset casus datiuus, requisitus, uel regulatus à uerbo, seu participio, conferentes) & posset etiam ly, passo non conferente, habere se, ut ablatiuus absolutus. At iuxta, quod legit Ægidius, non potest saluis regulis gramaticæ habere locum illa distinctio, siue constructio. Sed hoc leuius est; Philosophi enim, dum rebus inspiciendis incumbunt, minùs ad uerba, eorumque constructiones deflectunt.

Illud grauius est, & sit secunda obiectio; Cum enim dicit, quòd quantùm ad actus elicitos voluntatis, semper voluntas confert vim, quia semper cooperatur, ipsumque velle est opus eius; vel intelligit, quòd semper actus voluntatis producitur ab ipsa voluntate, &, si hoc est, rectè dicitur opus eius, & rectè discurritur; sed hoc negatur ab ipso; docet enim in secundo dist. 25; quòd voluntas non actuat seipsam, seu, non producit in se actum suum, sed solùm recipit. Si autem intelligit, voluntatem semper cooperari, quia per actum receptum mouetur, & tendit in obiectum; id non sufficit ad defendendum, quòd actus elicitus

vo-

voluntatis non possit illi esse violentus; nam quodlibet mobile, etiam dum violenter mouetur per motum suũ tendit in terminum; sequeretur ergo non dari motum violentum, si explicatio illa sufficeret.

Tertiò. Distinctio illa de duplici cõstructione de ly, passo gratis assumitur; & facit insuper definitionem Philosophi æquiuocam; atque adeo non est admittenda.

Quartò. Repugnat mẽti Philosophi, cuius definitio secundum trãslationem Lambini, sic habet: *Violentum id esse videtur, cuius principium est extra, cum id, cui vis infertur, nihil opere conferat*; & secundùm translationem Argiropyli: *Cuius principium est foris, in quod nihil is, qui agit, aut patitur, confert*. Ex quibus manifestè patet, quòd ly, conferente vim passo secundùm verba translationis communis, debet sumi in casu ablatiuo, non in datiuo, vt scilicet violentum sit, cui passum non confert vim, non id, ad quod passo non confertur vis.

Eundẽ sensum habent definitiones Nysseni, siue Nemesij, & Damasceni. Sic enim ille lib. 5. Philosophiæ cap. 1. *Inuoluntarij secundùm violentiam hæc est definitio: Cuius principium exteriùs est, nihil conferente per proprium motum eo, qui vim passus est*. Damascenus autem 2. Fidei cap. 24. *Inuitè fieri illud dicitur, quod principium externum habet, nihil suopte motu, atque conatu ad actionem conferente eo, cui vis affertur*.

3. Sic igitur duplex illa constructio verborũ in definitione violẽti nõ est admittenda, sed omnino ly, conferente vim passo, sumendum est, vt casus ablatiuus; Quòd patet etiam ex verbis, quæ infra Philosophus subdit: *Quænam, inquit, violenta sunt dicenda? An simpliciter, & propriè, cum causa in eis est, quæ sunt extra, & is, qui agit, nil operę ad actionem confert*. Immo duo illa membra distinctionis Ægidij, secundùm duplicem verborum costructionem, in idem recidunt; nam, dum agens confert passo aliquam vim, vt moueatur, tunc ille motus est cooperante eodem passo per virtutem sibi communicatam, vt motus vaporum sursum est ab eisdem vaporibus per calorem, & leuitatem ipsis incorporatam, ideoque talis motus non est eis violentus, cum sit per virtutem ipsis inexistentem; ergo non erat necesse excitare considerationem duplicis illius costructionis verborum, sed vniuersaliter poterat dici, illud esse violentum, cuius principium est extra, passo non cooperante. Fortè dicetur. Proiecta, siue pulsa mouentur per qualitatem illis à proijciente impressam, vt est communior sententia, & tamẽ mouentur violenter; vt, cũ lapis tendit sursum, vel ęnei globi explodũtur à tormentis; ergo datur motus violentus etiam per virtutem mobili, siue passo inexistentem.

Respondetur, quòd hęc difficultas etiam militat contra sententiam Ægi-

Ægidij, & ideo ab omnibus est soluenda. Dicitur ergo primò, quòd propter hoc ipsum argumentũ sententia de motu proiectorũ per qualitatem illis impressam a proijciente difficilis sit; vltra quòd repugnat ipsi Philosopho, qui docet, talem motum fieri ab aere.

Sed quia id etiam difficile est, respondetur secundò, quòd motus proiectorum est violentus consideratis naturalibus ponderibus ipsorum, v.g. considerata naturali grauitate lapidis, ipse non nisi violenter pellitur sursum; illa enim principia, siue inclinationes naturales non tolluntur per qualitatem ipsis à proijciente impressam, sed solùm superatur efficacia: nam impulsus vincit naturalem grauitatem eorum, & ideo motus per impulsum est illis violentus; at cum vapores vi Solis ascendunt sursum, spoliantur grauitate naturali, & tribuitur eis leuitas mediante calore, ideoque talis motus est eis naturalis, non violentus.

3. Sed dubitatur contra definitionẽ violenti; Non enim videtur sufficere ad violentum, vt passum nihil conferat per propriam virtutem, immo videtur vlteriùs requiri, vt resistat. Probant id Recentiores; tum quia aliter forma artificialis induceretur in materiam violenter, cum ad eam recipiendam non habeat inclinationem; tum quia motus circularis ignis in sua sphęra esset illi violentus, quia neq; ad ipsum naturaliter inclinatur; tum quia etiam Cęli mouerentur violentẽr, cum nullam inclinationem videantur habere ad motum circularem, ex quo nullum comodum reportant.

Hæ rationes non videntur cogere; Non prima, quia per artem nulla res positiua absoluta inducitur in materiam, sed tantùm tolluntur partes eius, vt sint in tali dispositione, & ordine inter se, quo reddant figuram intentam ab artifice; ablatio autem partium potest dici materiæ violenta, quia vnumquodque naturaliter appetit suam integritatem. Hinc apud Virgilium arbor in Thracio littore ferro incisus sanguinem ex vulnere, & gemitum emisit ex trunco: quòd quamuis fabulosè dictum sit, pertinet tamen ad indicandum naturalem appetitum rerum etiã insensibilium ad conseruationem suæ integritatis, quæ, scilicet, si sensu pollerent, dolorẽ conciperent ex detruncatione, abscissione, aut quacumq; sui læsione. Hinc etiam Manichæi, qui plantas, & arbores sentientes putabant, credebant arborem fici plorare, cum ex ea fructus decerperetur, vt refert Augustinus lib. 2. de Morib. Manich. cap. 17. & lib. 3. Confessio cap. 10.

Non secunda. Quia motus circularis est violentus igni, cui naturale est in sua sphęra quiescere, sicut, dum est extra sphęram moueri ad illam; quòd & dixit Philosophus 1. Cæli cap. 20.

Non tertia. Non enim, quia Cęli nullum commodum reportant

ex

ex suo motu, ideo dicendi sunt moueri violenter, nam datur inclinatio etiam ad perficiendum alia, qualis est inclinatio cuiusque virtutis ad suam operationem, per quam tamen nullam perfectionem recipit in se, sed solùm tribuit esse effectui.

4. Quia tamen violentum communiter dicitur esse contra inclinationem eius, qui violentiam patitur, & ipse Philosophus sect. 1. Problematum qu. 6. ait: *violentum esse, quòd est contra naturam* iuxta translationem Theod. Gazæ, & 2. Eth. ad Eudemium cap. 8. aliàs 10. Interpres interdũ ait: violentum esse præter naturã, interdũ, contra naturam, quia vox Græca παρὰ, est vtriusque significationis, & 3. Ethic. docet, violentum in animalibus esse molestum, & afferre dolorem, quòd non faceret, nisi esset contra inclinationem naturalem, ideo dicendum est, id esse supplendum, vel intelligendum in definitione violenti, vt, scilicet, ly, nullam vim conferente passo, intelligatur, non tantùm negatiuè, sed etiam contrariè, quasi dicatur, opponente se secundùm suam virtutem passo. Atque id dixit Scotus in 4. dist. 29. quæst. vnica, *§. ad quæst. igitur*; & Almaynus 1. Moralium cap. 2; quos postea secuti sunt omnes ferè Recentiores, immo D.Th. hic art 4. ad secundum hoc modo explicat definitionem violenti.

5. Dubitatur etiam. An violentum debeat esse contra vim actiuam passi; an sufficiat esse contra inclinationem passiuam. Pro qua re multa verba profundunt Vasquez, & Salas, & integram quæstionem excitat Carafa; sed res, vt arbitror, est parui momenti, immo quæstio de voce; congruè enim potest appellari violentum, quod est contra inclinationem passiuam, nam id est contra naturam, cum ipsa materia dicatur natura 2. Physicorum; quidquid autem est contra naturam, est violentum.

6. His sic explicatis. Respondetur difficultati motæ, receptionem actus volitionis causati ab obiecto, vel à Deo non esse voluntati violentam, quia non est contra, immo potiùs iuxta inclinationem voluntatis; est enim voluntas inclinatio vniuersalis in actu primo erga omne bonum, & fuga eodem modo ab omni malo; quiuis autem actus uolitionis est, uel inclinatio actualis in bonum, uel fuga actualis à malo, quia est, vel uolitio, uel nolitio; ergo nullus actus uoluntatis, etiam si recipiatur ab extrinseco, est contra inclinationẽ uoluntatis, & uniuersaliter, nullus actus secundus est contra inclinationem actus primi, uel habitus. Et sicut, quia materia prima de se est potentia receptiua, immo appetitiua omnium formarum, nulla forma potest induci uiolenter in eam spectatatam secundùm se; ita dicendum est de actu volitionis, & natura voluntatis. Tamen, nec illa receptio rectè dicitur voluntaria, quia non est à principio efficienti interno, sed ab externo, neque actus

ille, seu qualitas, vt sic considerata esset propriè velle, quia, vt sic voluntas non intelligitur tendere per illam, quòd est propriè velle, nempè ferri in obiectum. Quare dicenda foret receptio naturalis, vel nouum excogitandum esset vocabulum ad modum illius receptionis explicandum: fortè posset etiam dici voluntaria per quamdam similitudinem; licet enim non esset à voluntate, vt ab efficiente, tamen esset secundùm inclinationem voluntatis. Tendentia autem voluntatis per illum actum est voluntaria, quia est propriè motus voluntatis in obiectum, & est actiuè ab ipsa, vt dixi etiam in primo cap. huius lib. De actu voluntatis, vt tendentia est, loquitur Ægidius, dum ait, quòd uelle est opus nostrum, sumendo ly, velle, propriè, scilicet, non ut dicit qualitatem, sed ut dicit tendentiam uoluntatis in obiectum.

CAPVT XXIV.

Solutio Argumentorum.

1. OBijcies primò. Manente actu odij erga aliquod obiectum potest Deus infundere voluntati amorem erga idem obiectum; sed talis actus esset voluntati violentus, quia repugnaret actui odij, qui supponitur permanere; ergo voluntas tunc pateretur violentiam, quantùm ad actus elicitos. Probatur Maior: Quia contraria possunt etiam naturaliter esse simul in gradibus remissis; ergo videtur, quòd supernaturaliter possint esse simul etiam in gradibus intensis; non videtur autem esse maior ratio repugnantiæ in amore, & odio, quàm in cæteris contrarijs; ergo, si Deus potest facere, vt idem corpus sit calidum, & frigidum etiam in gradibus intensis, poterit etiam facere, quòd eadem voluntas sit simul amans, & odio habens idem obiectum.

Respondetur primò, quidquid sit de contrarijs naturalibus, inuoluere repugnantiam, quòd eadem voluntas simul habeat amorem, & odium absolutè erga idem obiectum, nam amare, est velle, odisse est nolle; videtur autem repugnare, quòd voluntas simul velit, & nolit idem obiectum.

Respondetur secundò; quòd amor, & odium non posset esse de eodem obiecto sub eadem ratione; nam obiectum amoris est bonum, odij verò malum; non potest autem idem sub eadem ratione esse simul bonum, & malum; dum autem amor, & odium respiciunt diuersas rationes obiecti non repugnant ad inuicem, atque adeo non sequeretur violentia voluntatis.

Respondetur tertiò, quòd admisso casu gratia disputationis, adhuc

non

non ſequitur intentum argumenti. Si enim per poſſibile, vel impoſſibile aliquod corpus ſimul per grauitatem tenderet deorſum, & per leuitatem ſurſum, neuter motus eſſet corpori violentus, quia vterque eſſet iuxtà inclinationem corpori inexiſtentem, licet vna ex illis alteri repugnaret, atque adeo vna ex illis non poſſet niſi violenter induci in corpus habens aliam; tamen reſpiciendo illos motus in ordine ad ſua principia, ſeu inclinationes proximas, quamuis vnus repugnaret alteri, neuter eſſet violentus corpori, quia corpus haberet vtrãq; inclinationẽ. Materia autẽ de ſe eſt indifferens ad quãlibet formã, ſiue grauitatis, ſiue leuitatis, & ita ad quẽlibet motũ; violentia autẽ attenditur in repugnantia motus ad inclinationem exiſtentem in mobili, ſeu ad mobile iuxtà inclinationem, quam habet. Inclinationi autem voluntatis nullus motus, ſeu actus repugnare poteſt, quia, vt dixi, voluntas eſt inclinatio vniuerſalis in actu primo in omne bonum, & fuga ab omni malo; ergo, etiam ſi in voluntate ponatur ſimul amor, & odium, non pateretur violentiam in amando, & odio habendo. Ad ſummum ſequeretur, odium infundi uiolenter uoluntati amanti permanente amore quatenus infunderetur contra actualem eius inclinationem, ut motus ſurſum datur uiolenter corpori actu graui: non tamen ſequitur, quòd uoluntas uiolenter odio haberet, nam huiuſmodi tendentia per odium eſſet ab ipſa uoluntate, atque adeo à principio intrinſeco, & eſſet nolle uoluntatis; repugnat autem, quod nolle, uel uelle ſit uiolentum, cum uiolentum ſit, quod eſt contra uoluntatem, uel appetitum, ut dixi.

Sed contra. Quia etiã lapis pulſus ſurſũ tendit ſurſũ, & tamen uiolenter mouetur; ergo, etiã ſi ipſa uoluntas tendat per actum infuſum, poterit uiolenter tendere. Reſpondetur negando Conſequentiam. Nam lapis tendit quidem ſurſum, ſed non ui ſua, ſed impulſus; at uoluntas, licet recipiat actum infuſum, tamen ui ſua tendit per illum: illa enim tendentia eſt uitalis, atque adeo à uoluntate tamquam à principio intrinſeco.

2. Secundò arguitur. Poteſt dari actus uoluntatis inuoluntarius; ergo etiã uiolentus. Antecedens patet ex dictis de ignorantia Antecedente, quæ facit actum inuoluntarium, non tantùm negatiuè, quomodo illum facit ignorantia Concomitans, ſed eſt contrariè, 1, inuitum. Conſequentia probatur. Quia non minùs uidetur repugnare actus elicitus uoluntatis inuoluntarius, quàm uiolentus. 2.. Quia actus inuoluntarius ex ignorantia antecedente dicitur eſſe contra internum impetum; & ideo inuolũtarius; at, quod eſt contra internum impetum, eſt uiolentũ.

Reſpondetur, illum actum dici inuoluntarium, non quia non ſpontè procedat à uoluntate, ſed, quia eſt contra aliam inclinationem eiuſdem uoluntatis: contra autem non directè, ſed uitualiter, ſicut aliqua

conclusio contra principiū, cuius tamen oppositio ad principiū non cognoscitur. Voluntas enim comedendi carnes in die vetito non est formaliter, & directè opposita voluntati non frangendi præceptū: nō enim est voluntas frangendi illud, & aliàs duæ volitiones oppositæ non possent simul esse in eadem voluntate; sed est opposita virtualiter, seu consequenter, quatenus ex comestione carnium illo tempore sequitur violatio præcepti; quæ tamen sequela ignoratur à volente comedere, quia ignorat illo tempore esse uetitam comestionem; non ergo habet uoluntatem directè oppositam alteri, atq; adeo nullam habet uolitionem uiolentam. Verùm, etiam si uolūtas haberet duas uolitiones contrarias etiā directè, quòd sanè impossibile est, adhuc nulla illarum esset uiolenta uoluntati: utraque enim esset uelle ipsius, & esset ab ipsa; motus autem uiolentus non est à mobili, sed ab extrinseco impellente; & implicat, uelle esse uiolentum, cum uiolentum debeat esse contra uelle, seu impetum uoluntatis.

3. Tertiò obijci potest. Deus potest uoluntati non habenti, seu nolenti amorem, infundere amorem; ergo potest Deus inferre uim uoluntati, quo ad actus elicitos. Antecedens uidetur concedendum ab illis, qui concedunt, Deū posse infundere actus uitales. Cōsequentia sequitur: Quia talis actus infunderetur uoluntati repugnanti; ergo infunderetur uiolenter. Hæc autem difficultas est alia à prima; quia in prima sumebantur duo actus, seu appetitus formaliter oppositi, scilicet, amor, & odium eiusdem obiecti; hic autem sumitur unus actus, seu appetitus oppositus alteri non formaliter, sed obiectiuè, i, qui sit de obiecto nolito per alium actum, siue appetitum simul manentem.

Respondetur; quòd, uoluntatem simul nolle amare, & tamen amare, uidetur includere uirtualiter contradictionem, atque adeo impossibile, nisi sit secundùm diuersam rationem ex parte obiecti, & tunc nec repugnantia, nec uiolentia intercedit. Si autem casus iudicetur possibilis, adhuc negandum est, ibi intercedere uiolentiam uoluntatis in amando, ad summum enim sequeretur uiolentia in infusione actus amoris, non uerò in tendentia uoluntatis per illum actum.

Quartò obijcitur. Deus potest necessitare uoluntatem ad actum aliàs liberum; ergo tunc uoluntas pateretur uiolentiam, saltim quoad modum necessitatis; sicut cum lapis ex impulsu uelociùs discendit, quam exigat sua grauitas, uidetur pati uiolentiam, quantùm ad modum uelocitatis.

Respondetur negando Consequentiam; nam, uel ista necessitas nasceretur ex modo propositionis obiecti, quia, scilicet, proponeretur sub omni ratione boni, & sub nulla mali, tùm obiectum, tùm prosequutio eius; & tunc nulla esset uiolentia; est enim naturale uoluntati

pro-

prosequi tale obiectum, immo est necessarium ex natura rei, ideo enim necessariò amamus fęlicitatem; vel orirετur ex qualitate prædeterminante ad actum; & tunc, nec esset violentia; qui enim dant huiusmodi prædeterminationes, defendunt, non tantùm per eas non inferri violentiam, sed nec tolli libertatem; & quidquid sit de hoc, etiam stante tali determinatione, voluntas vi sua eliceret actum, atque adeo non esset illi violentus; vel orirεtur ex denegatione concursus ad alium actum, & tunc neque voluntas pateretur violentiam, quia posset non agere, licet non posset agere alium actum. Ad illud de lapide dicitur, in tali descensu nullam intercedere violentiam; non enim illa maior velocitas esset contra naturam grauitatis, sed vltra illam.

5. Quintò obijcitur. Potest Deus infundere voluntati odium sui ipsius voluntatis; sed hoc esset contra naturam voluntatis; ergo esset violentum.

Respondetur; quòd odium, neque per diuinam potentiam potest esse nisi de malo, vel vero, vel apparente; dum autem aliqua ratio mali apparet in obiectu m, odium erga illud non est violentum. Verùm non videtur possibile, vt ipsa voluntas secundùm se, & vt potentia naturæ intellectualis apprehendatur, vt mala à volente, quia sub hac formalissima ratione bona est, & sub hac ratione volũtas habet appetitũ, seu amorem innatum ad seipsam: At potest apprehendi, vt mala, quatenus deformis per peccata, vel sub alia ratione, & tunc non opus est Dei potentia, sed ipsa voluntas potest odio habere seipsam ratione suæ deformitatis, nec tale odium esset violentum, aut contra appetitum innatum. Admissa etiam possibilitate casus in quocumque sensu, tantùm sequitur, infusionem actus odij esse voluntati violentam, non verò tendentiam eiusdem in obiectum; hæc enim esset ab ipsa voluntate, atque adeo à principio intrinseco.

6. Ex omnibus dictis hucusque constat, quòd voluntas non potest pati violentiam in elicitione actus, vel in tendentia actuali erga obiectum, licet possit illam pati in receptione, non quidem si sit nuda, 1, absque vllo actu, vel habitu; sicut enim materia nuda nullam potest pati violentiam in receptione alicuius formæ, quia est potentia receptiua omnium formarum, sic neque voluntas nuda in receptione vllius habitus, vel actus, quia est inclinatio vniuersalis in actu primo in omne bonum; sed, sicut materia affecta aliqua forma potest pati violentiam in receptione formæ oppositę, aut motus sequentis formam oppositam, vt cum corpori graui imprimitur leuitas, vel manente grauitate tendit sursum, qui motus sequitur leuitatem oppositam grauitati; ita voluntas habens. ex g, habitum amoris, violenter recipit habitum odij infusum à Deo erga idem obiectum. Non tamen videtur, quòd violenter recipiat actum

odij, etiam manente habitu amoris erga idem obiectum, quia habitus, & actus oppositus non repugnant, neque naturaliter. Vnde, qui habet habitum vitij, i, amorem habitualem erga aliquod illicitum, potest elicere actum odij erga idem obiectum; & ita accidit in iustificatione impij, & generaliter in omni, qui ex vitio disponitur ad virtutem.

CAPVT XXV.

An possit contingere violentia in actibus voluntatis imperatis?

1. LOquimur de illis actibus imperatis à voluntate, qui non sunt etiam eliciti; potest enim voluntas non solùm imperare actus cæterarum potentiarum, sed etiam suos, atque adeo vnus actus elicitus voluntatis erit imperatus ab alio, ut, cum voluntas imperat sibi amorem, uel odium. At de his actibus imperatis, modò non loquimur; cum enim sint etiam eliciti, constat ex dictis in præcedentibus capitibus, in ijs non posse accidere uiolentiam. Sed loquimus de actibus, qui, sicet imperentur à uoluntate, exercentur tamen per alias potentias, ut, cum uoluntas imperat motum manibus, aut pedibus. Nec quærimus, an in ipsis possit accidere uiolentia, supposito, quòd exerceantur ex imperio uoluntatis, dum enim sunt ex imperio eius, patet, non esse uiolentos; sed simpliciter, an in illis actibus, qui solent exerceri ex imperio uoluntatis, possit contingere uiolentia, itaut fiant contra impetum uolentis.

2. Respondetur affirmatiuè cum D. Tho. p. 2. quest. 6. art. 4., ubi eius expositores, Scoto in 4. dist. 29. q. unica, §. *Ad quæstionē*, Durando ibidem qu. 1., & in 2. dist 25. quæst. 4., omnibusque Recentioribus. Patet experientia; quia potest contingere, ut aliquis nolens mouere manum, ab alio uiribus ualentiore impellatur ad motum illius; & rursus, vt uolens mouere, ab eodem detineatur, ne moueat; huiusmodi autem motus, & quies sunt contra internum impetũ illius; ergo sunt illi uiolenti.

Dices. In his casibus non infertur uiolentia, ut homo aliquid agat, sed, ut aliquid patiatur, scilicet, motum, uel quietem; ergo non probatur, quòd possit accidere uiolentia in actibus imperatis à uoluntate. Sed contra. Quia, quidquid sit, an manus ad illum motum se habeat tantùm passiuè, itaut nullo modo causetur actiuè à musculis, neruis, & spiritibus eiusdem, potest quis per uim aperire oculos alicuius nolentis uidere, sicque compellere ipsum ad uidendum, quæ uisio est acti-

actiuè ab oculo eius. Rursus: potest quis per uim arrepta manu alicuius percutere tertium, & tunc percussio erit actiuè à manu violenter mota. Per hæc autem, & similia rectè dicitur, voluntatem pati violentiam, quo ad actus imperatos, immo potiùs hominem secundùm voluntatem, quia fit aliquod contra internum impetnm hominis, qui est voluntas.

3. An autem possit dici, quòd tunc inferatur vis ipsis potentijs immediatè, negant Durandus, Paludanus, Vasquez, & Curiel; quia actus non repugnat potentiæ actiuæ, immo est illi connaturalis; ergo, licet potentia rapiatur ad agendum contra impetum voluntatis, non tamen ipsa patitur vim.

Sed in primis per hanc rationẽ non probatur, quin saltem quantùm ad negationem, seu impedimentum actus non possint potentiæ actiuæ pati vim, vt si quis detineatur, ne moueat manum, cum velit; non enim, vt arbitror, dicetur, quòd etiam negatio, vel impedimentum actus sit connaturalis potentiæ actiuæ. Adhuc: licet potentiæ actiuæ sit connaturalis actio, tamen potentiæ actiuæ existenti in homine connaturale est moueri ad imperium voluntatis; ergo non est illi connaturale operari contra imperium voluntatis; igitur potiùs videtur concedenda possibilitas violentię in ipsis potentijs immediatè; quòd tradunt Medina, Salas, Auersa; neque plura de hac parui momenti difficultate videntur dicenda.

CAPVT XXVI.

An in actibus humanis reperiatur ratio liberi?

1. INter cętera, quæ actibus humanis, siue hominis conuenire diximus, adest Libertas, per quam maximè distinguuntur ab actibus Brutorum. Cum ergo hucusque egerimus de ratione voluntarij, per quã distinguuntur ab actibus entium purè naturalium, & declarauerimus, quanam ratione hæc ratio voluntarij insit, augeatur, minuatur, tollatur, superest, vt de libertate eorundem agamus.

Sumimus autem hic libertatem, seu liberum, non prout dicit simpliciter spontaneum per contradictionem à coacto, siue violento, aut inuito, quo sensu illam accipit Scotus Quodl. 6. art. 1, qui proinde consequenter docet, nec posse tolli à voluntate rationem liberi, & Spiritum Sanctum liberè procedere à Patre, & Filio; quo etiam sensu non rarò vsurpatur ab Augustino; nam liberum hoc modo sumptum idem est, ac voluntarium, quod nullus negauit reperiri in homine, & reperitur suo

modo

modo etiam in brutis, vt diximus. Sed sumimus liberum pro indifferente, sci, pro causa, quæ potest agere, & non agere, vel agere vnum, & oppositum, etiam positis requisitis ad agendum, quod proinde contra distinguitur à necessariò, & determinato. Ergo quærimus hic: An in humana voluntate detur hæc facultas, siue proprietas, vt possit agere, & non agere, & agere vnum, & oppositum eius, etiam positis omnibus requisitis; si enim deest aliquid requisitum, certum est nullum agens agere posse; cum verò illa non desunt, agens naturale necessariò agit. An igitur voluntas hac sit prædita facultate supra conditionem agentium merè naturalium, vt positis omnibus requisitis possit agere, & non agere, quę dicitur libertas contradictionis, quia est ad opposita contradictoriè; &, etiam possit agere opposita, puta, velle, & nolle, quæ dicitur libertas contrarietatis, quia est ad actus contrariè oppositos, id quærimus in præsenti.

2. Quòd adsit hæc conditio in Actibus humanis, seu hæc facultas in voluntate, communis Doctorum, immo humani generis consensus docet, quia communis testatur experientia; licet Buridanus tertiò Ethic. quæst.1, & Andreas de Castro in primò dist.45. dixerint, sola fide, non naturali ratione constare hominis libertatem. Omnes Phylosophorum Scolæ id docuere, vna excepta Stoica, quæ omnia fatali euenire necessitate putauit. Immo Tullius, quem refert August. 5. de Ciuit. cap. 9., adeo certam putauit hominis libertatem, vt negauerit Dei præscientiam, quæ sibi videbatur cum illa conciliari non posse. Omnes etiam Catholici id defendunt, cum sit dogma fidei apertissimis Diuinæ Scripturæ verbis, & communi SS. PP. sensu comprobatum, & contra nostri temporis hæreticos Lutherum, & Caluinum definitum à Tridentino sessi.6.

Non est autem nostri propositi modò hanc quæst. hic plenissimè versare, nimis enim longum, ac operosum esset, minimeque necessarium, cum complures id copiosissimè egerint. Ex PP. præcipuè Augustinus tribus libris de Lib. arb. & lib. de Gratia, & libero arbitrio, & lib. de duabus animabus, & ferè in omnibus operibus contra Manichęos. Ex Scholasticis Gabriel Pennottus integro opere, quod Propugnaculum humanæ libertatis inscripsit, Bellarminus integra controuersia, tom.4. controuersiarum, Ginesius Sepulueda particulari volumine, Erasmus Roterodamus etiam in Diatribe, & Hiperaspiste.

Probatur tamen facilè communis sententia; quia præcepta moralia diuina, & humana, consilia, & tota moralis Philosophia supponunt hanc voluntatis facultatem, seu libertatem arbitrij. 1. hanc voluntatis facultatem, quæ est indifferntia ad opposita, tùm contrariè, tum contradictoriè; neque enim possent dari leges, & monita instituendæ vitæ, neque tri-

tribui præmia, aut laudes rectè factis, nec rursus supplicia, & criminationes malefactis, si homines non libera facultate, sed necessariò ad sua opera mouerentur, idest, si non essent domini suarum operationum: immo hoc facere stultum esset, vt ait August. de Fide contra Manicheos cap. 10. Hinc idem August. lib. de duabus animabus cap. 15. *Nec*, inquit, *mihi libri obscuri scrutandi erant, vt discerem, neminem vituperatione, supplicioque dignum, qui id non facit, quod facere non potest. Nonne ista cantant, & in montibus Pastores, & in Theatris Poetæ, & docti in Bibliothecis, & Magistri in scholis, & Antistites in sacris locis, & in Orbe terrarum genus humanum?* Et libro de Gratia, & libero arbitrio, cap. 2. *Si non est*, inquit, *liberum arbitrium, quomodo Deus indicat mundum?*

Aliter homo esset omnium creaturarum infælicissimus, vtpotè, cui deputarentur ad culpam peccata, quæ non sua libertate, sed necessitate commisit, proq; ijs grauissima, & eterna supplicia irrogarentur: cum tamen nulli creaturæ deputentur ad culpam defectus necessarij. Præterea, Deus esset crudelis Tyrannus, qui bellum indixerit homini aduersus Satanam, Mundum, & Concupiscentias, in quo necessariò succumberet, & postea puniretur, vt rectè ait Castro verbo, Libertas, hæresi 1.

Secundò. Angeli, aut saltem Deus gaudet libertate arbitrij; sed id non oritur ex infinitate perfectionis, sed ex ratione naturæ intellectualis; ergo etiam in homine erit hæc libertas; cum etiam homo sit naturæ intellectualis. Minor probatur; nec enim libertas dicit, aut supponit perfectionem infinitam; qua enim ratione id persuaderi potest? Oritur autem ex ratione intellectualitatis; tum quia natura intellectualis est amplior, & capacior, atque adeo non est limitata ad vnum, sicut purè naturalia, sed est indifferens ad agendum, & non agendum, & ad agenda opposita; tum, quia per intellectum potest dissentire, & assentire eidem veritati obiectiuæ, & insuper considerare in eodem obiecto bonitatem, & malitiam; ergo per voluntatem poterit velle, & nolle, & insuper non velle idem obiectum. Hinc solet dici, libertatem esse radicaliter in intellectu, formaliter in voluntate, quia ex facultate intellectus ad considerandum bonum, & malum in eadem re sequitur facultas voluntatis ad idem volendum, & nolendum, quæ non potest velle, nisi bonum, neque nolle, nisi malum; aliter frustra ab intellectu duplex illa, ratio boni, & mali proponeretur uoluntati.

CAPVT

CAPVT XXVII.

Soluuntur difficultates contra humanam libertatem?

1. NOn defuerunt, qui in seipsos contumeliosi præclaram hanc humanæ voluntatis facultatem conuellere tentauerint. Varijs autẽ motiuis in tantum errorem inducti sunt. Stoici ex opinione de fato; ex eadem Priscillianistę hæretici, qui hominem fatalibus stellis colligatum, eiusque corpus secundùm 12. Cœli signa compositum adstruebant, vt refert August. lib. de Hæresibus, Hæresi 70. Ex eadem etiam Mathematici, siue Genethliaci, siue Astrologi, vt idem August. obseruat.

Manichęi ex opinione de duabus materijs, seu naturis, seu Dijs, bona, & mala, quibus cunctas res compositas crediderunt, vt proinde homo peccaret, quia, præualente in eo natura mala, compelleretur ad scelera. Lutherus, & Caluinus ex praua sententia de peccato originali, quo non solùm debilitatum, sed penitùs extinctum liberum arbitrium crediderunt, quod proinde non liberum, sed seruum arbitrium appellantes, ipsam libertatem, rem de solo titulo, immo titulum sine re, vocant, vt patet ex libro Lutheri de Seruo arbitrio.

Contra hos omnes speciatim agere nõ est nostri instituti; opus enim cresceret in immẽsũ, &, quę ibi tangũtur, ad varias materias pertinẽt; sufficit adnotasse causas erroris, ex quarũ absurditate, & falsitate, et ã ipsius erroris falsitas innotescit; Nec etiã intendimus modò versare difficultates, quæ contra humanam libertatem ex præscientia, & prouidentia Dei adducuntur; nam, & hoc ipsum ad alias materias pertinet, & nos id diligenter præstitimus in libris de Scientia, & Voluntate Dei.

2. Vnum hic tantùm affero argumentum contra humanam libertatem, quod nõ ex principijs extrinsecis, sed ex natura, & modo agendi voluntatis emergit. Voluntas est determinata ad prosequendum bonum tantùm, & fugiendum malum tantùm, sicut intellectus est determinatus ad assentiendũ vero, & dissentiendum falso; sed intellectus non est potentia libera; ergo neque voluntas.

Dices, intellectũ esse determinatum, nõ tantùm quantũ ad specificationẽ, sed etiam quantũ ad exercitium actus, ita vt non tãtùm non possit dissentire vero, sed nec suspendere actum suum; voluntas autem licet sit determinata, quantũ ad speciem actus, quia, scilicet, non potest amare, nisi bonum, nec fugere nisi malũ; tamen est indifferens, & libera, quo ad exer-

exercitium, vt possit suspendere prosequutionem boni, & fugam mali.

Sed hæc non sufficit; primò. Quia solùm saluat libertatem exercitij in voluntate, non autem specificationis; at voluntas non potest tantùm velle, & non velle idem obiectum, sed etiam velle, & nolle, & suspendere volitionem: hoc enim probat communis experientia, & probant argumenta capite præcedenti facta. Secundò; quia si proponatur sub omni ratione boni, & sub nulla mali, tùm obiectum, tùm etiam prosequutio eius, voluntas nullo modo potest actum suspendere, sed erit necessitata ad exercitium, ideo enim amor beatorum erga Deum in Patria est necessarius, etiam quo ad exercitium, vt communiter substinetur; aliter beati possent cessare ab amore Dei, quo cessante, cessaret etiam fruitio, sicque illa beatitudo esset amissibilis; ergo videtur, quòd voluntas sit potentia necessaria, sicuti intellectus, non libera.

Respondeo ergo ad Maiorem superioris Argumenti, quòd intellectus est determinatus, seu necessitatus ad assentiendum cuilibet vero euidenti; at voluntas non est determinata ad prosequendum quodlibet bonum, sed solùm bonum purum. i. cui nulla ratio mali admiscetur; itaque habet supra intellectum indeterminationem, non solùm exercitij, sed etiam specificationis erga bonum, & malum, quod non est omnino purum. Concedimus autem, volũtatẽ naturaliter inclinari ad aliquod obiectum, quòd latè defendemus in sequentibus. Si enim ad nihil naturaliter inclinaretur, ad nihil vllo modo inclinaretur; quia omne per accidens debet reduci ad aliquod per se; quidquid autem conuenit rei per se, conuenit ei naturaliter. Et insuper: omne mobile, seu variabile debet reduci ad aliquod inuariabile, & immobile. Sic ergo primum Argumentum non militat contra hanc responsionem.

Ad secundum Respondetur, concedo totum id, quod assumitur in Antecedenti, sed negatur Consequentia; quia intellectus à quolibet verò euidenti necessitatur ad assensum, etiam quantùm ad exercitium; voluntas autem à solo illo obiecto illo modo proposito necessitatur ad exercitium; quòd si contendatur, voluntatem in eo casu assimilari intellectui, id sponte conceditur.

CAPVT XXVIII.

Quid sit Libertas in actibus Voluntatis.

1. NEcessarium, & Liberum opponuntur; ea autem conditio est oppositorum, vt quot modis dicitur vnum, dicatur, & reliquum. Cum ergo necessarium dicatur, tùm de causa, tùm de effectu;

dicitur enim causa necessaria, & effectus necessarius, oportet eodē modo, vt liberum dicatur de vtroque. Causam autem esse liberā non est aliud, quàm esse indifferentem, seù indeterminatam ad agendum, & non agendum, & ad agendum hoc, & oppositum: Quæritur ergo modò, quid sit, effectum esse liberum; & quia libertas propriè, & formaliter est solùm in actibus voluntatis (reliqua enim dicuntur libera per dependentiam ab ipsis) ideo specialiter quæritur, quid sit libertas in actibus voluntatis.

In qua re triplex est sententia. Prima Vasquez 1. 2. disp. 24. cap. 3. quòd, scilicet, libertas sit differentia essentialis intrinseca actui; censet enim voluntarium ita distingui per necessarium, & liberum, sicut animal distinguitur per rationale, & irrationale. Sicut ergo quæuis differētia specifica est quid essentiale intrinsecum speciei, ita putat, libertatem esse rationem positiuam intrinsecam actui libero.

Secunda sententia est; quòd libertas actus sit modus positiuus absolutus inexistens actui, & ab eo modaliter distinctus. Hanc defendunt Thomistæ, qui proinde ea ratione saluant ex decretis ex se efficacibus, & ex præmotionibus physicis non tolli libertatem actus, quia Deus vult & facit, non solùm actum, sed etiam modum libertatis eius.

Tertia sententia est; Libertatem actus esse denominationem extrinsecam eius, sumptam ab indifferentia voluntatis in operando; quia, scilicet, potest operari, & non operari; ita ut ad intelligendum actum liberum, sufficiat intelligere, quod emanet à potentia indifferenti, quæ, scilicet, vi sua poterat non agere, dum egit. Hanc sequuntur Scotus in 2. dist. 40. quæstio. vnica, Durandus ibid. dist. 38. qu. 1. Salas tract. 3. disp. 1. sect. 6. Auersa quæst. 10. de libertate voluntatis sect. 5. & ferè communiter Recentiores, quæ etiam nobis vera videtur.

2. Probatur primò ex oppositione ad actum necessarium. Est enim actus necessarius, qui egreditur à potentia non potente non agere, cum egit, & hoc sufficit ad intelligendam necessitatem eius; ergo actus liber est, qui egreditur à potentia potente non agere, cum egit; & hoc sufficit, vt intelligatur libertas eius; nam necessariò actus, qui non est necessarius, est liber, nec datur medium, cum opponantur contradictoriè.

Probatur secundò; quia datur etiam omissio libera; sed in omissione ne fingi quidem potest modus, aut ratio positiua, sed ex eo præcisè est libera, quia non adest actus, cum possit adesse; ergo neque libertas actus positiui consistet in modo, vel ratione positiua, sed sufficiet, quòd ipse possit non fieri, cum fit.

Probatur tertiò. Quia attenta sola entitate actus, & præciso quouis modo, seu ratione superaddita, quæritur: an illa non potuerit non egredi à causa, an potuerit non egredi. Si primū; erit libera. Si secundum, neces-

necessaria; ergo vanè superadditur modus, vel ratio distincta pro necessitate, vel libertate eius. Immo de ipso modo, vel ratione superaddita, quæritur: An potuerit non dari, seù adiungi actui, an non potuerit; & sic erit necessarius, vel liber ex necessitate, vel libertate agentis in operando.

3. Probatur quartò. Quia libertas in causa est, posse simul agere, & nō agere; ergo libertas in actu erit posse simul esse, & nō esse; nā causa agendo dat esse actui; sed impossibile est, quòd idem simul possit esse, & non esse, &, quòd hoc sit per reale positiuum inexistens actui, repugnat enim primo principio, idem simul posse esse, & non esse, quamuis non repugnet, idem simul posse agere, & non agere; ergo libertas actus non est quid reale positiuum illi inexistens.

Confirmatur. Quia causa libera per virtutem suam habet non magis posse agere, quàm non agere, est enim ęquè indifferens ad vtrûque; ergo actus liber per aliquid sibi intrinsecum habebit non magis posse esse, quàm non esse; hoc autem certè repugnat: tenderet enim ad sui destructionem, immo non magis esset, quàm non esset.

Verùm est quidem, quamlibet rem creatam posse simul esse, & non esse, loquendo de simultate potentiæ; sed id non est per aliquid sui positiuum intrinsecum, quod simul inclinet, vel tendat ad esse, & non esse; sed quia, cum non sit à se, sed à Deo, potest esse per diuinam conseruationem, & non esse, si à Deo deferatur. At in actu libero, si libertas esset quid positiuum in eo, adesset potentia ad essendum, & non essendum per quid reale, ipsique intrinsecum, quod non magis diceret esse, quàm non esse, sicut libertas in causa non magis dicit causare, quàm non causare: id autem omnino repugnat ex terminis; ergo libertas in actu non est quid reale positiuum inexistens actui.

Probatur quintò. Quia in actu libero Charitatis supernaturalis erga Deum, si libertas esset quid reale positiuum inexistens illi, ea causaretur à sola potentia naturali voluntatis; non enim à Charitatis habitu, vel auxilio supernaturali Dei: hæc enim essent ex natura sua determinata ad causandum actum Charitatis, atque adeo essent causæ necessariæ; libertas autem in actum non potest refundi nisi à causa libera; tunc ergo quæritur, an ille modus, vel illud reale positiuum esset naturale, an supernaturale; si naturale; ergo actus Charitatis erit mixtus ex aliquo naturali, & ex aliquo supernaturali: si supernaturale; ergo voluntas per sua naturalia causabit aliquid supernaturale, quod repugnat.

Quæ ratio præcipuè militat contra Thomistas propterea asserentes, intellectum creatum non esse causam partialem visionis beatæ producendæ, immo totam rationem proximam huius esse lumen gloriæ, quia alias sequeretur, vel eam visionem esse mixtam ex naturali, & su-

pernaturali, ſupernaturali quidem ex cauſalitate luminis, naturali verò ex cauſalitate intellectus, vt cauſæ partialis; vel intellectum per ſua naturalia poſſe cauſare aliquid ſupernaturale, quod repugnat ex terminis, cum ſupernaturalis effectus ille dicatur, qui non poteſt effici per vires naturales potentiæ; ſed eadem omnino ratio militat de libertate in actu charitatis ſupernaturalis, ſi illa eſt quid reale poſitiuum illi inexiſtens, quia, cum non poſſit cauſari ab habitu Charitatis, qui non eſt liber, neceſſariò cauſabitur à voluntate creata per naturalem ſui virtutem, atque adeo actus, vel erit mixtus ex naturali, & ſupernaturali, vel voluntas creata per ſua naturalia efficiet aliquid ſupernaturale; ergo Thomiſtæ, qui illud docent de intellectu, & lumine, non poſſunt defendere, libertatem actus eſſe quid reale poſitiuum ipſi inexiſtens.

4. Probatur ſextò. Quia totum id, quod eſt in actu, ſiue effectu poteſt eſſe neceſſarium ſimul, & liberum reſpectu diuerſarum cauſarum; ergo libertas in actu non eſt quid reale poſitiuum intrinſecum. Conſequentia patet. Probatur Antecedens. Quia res creatæ ſunt effectus liberi Dei, neceſſarij autem reſpectu cauſarum ſecundarum, & tamen totum, ideſt, omnis modalitas, & formalitas earum eſt à Deo ſimul, & cauſa ſecunda; ergo neceſſarium, & liberum in ipſis eſt denominatio deſumpta ex neceſſitate, aut libertate cauſarum, non aliquid reale poſitiuum intrinſecum ipſis.

Ex his ſequitur, quòd, quantùm eſt ex ratione neceſſitatis, vel libertatis, idem actus, ſiue effectus immutata ſua entitate, poteſt mutari de neceſſario in liberum, & de libero in neceſſarium, mutata tantùm conditione voluntatis de indifferentia in determinationem, & è contra; quod varij modis euenire poteſt.

Contra hanc veritatem non reperio alicuius momenti difficultates. Et in hoc terminatur primus Liber de Actibus Humanis.

DE ACTIBVS HVMANIS, LIBER SECVNDVS,

QVI EST

DE EORVM DIFFERENTIIS, Siue Speciebus.

EGIMVS præcedenti Libro de prædicatis, & conditionibus, quibusdam communibus actuum humanorum, idest, de Voluntario, & Inuoluntario, & qualiter eis ista conueniant, repugnent, augeantur, diminuantur. Superest, vt iuxta distinctionem in Proœmio traditam, differentias, seu species eorum explicemus. Et, quia potiores sunt actus circa finem, quàm circa media, ideo de prioribus primo loco agemus, ac primitus de Intentione.

CAPVT I.

Agitur de præcipuo actu circa finem, qui est Intentio.

1. NOtat D.Thomas p.2. quæst.8. art.2., actum, qui versatur circa finem vocari voluntatem, non verò, qui circa media, quod de-

sump-

ſumptum eſt ex Philoſopho tertio Moralium Nicomachiorum cap. 2. vbi ait: *Voluntas finis magis eſt, electio verò mediorum.*

Sed, Latinè loquendo, quilibet actus potentiæ volitiuę ſolet, & poteſt dici voluntas, neque hoc nomen reſtringitur ad actus circa finem. Hinc Pſalmo 102. dicitur: *Notas fecit vias ſuas Moyſi, filijs Iſrael voluntates ſuas.* Et Ioannis 6. 38. *Deſcendi de Cælo, non vt faciam voluntatem meam, ſed voluntatem eius, qui miſit me.* Principaliter autem, & quaſi antonomaſticè actus circa finem, dicitur voluntas, quia immediatè ineſt potentiæ volitiuæ, eo modo, quo habitus principiorum vendicat ſibi nomen intellectus, quia immediatè ineſt potentiæ intellectiuę; & etiam, quia fertur in id, quod immediatè, & ſecundùm ſe eſt obiectum voluntatis. Finis enim appetitur immediatè, ideſt, non mediante alio appetitu, & etiam appetitur ſecundùm ſe, quia eſt bonus ſecundùm ſe; media verò appetuntur mediatè, ideſt, ex appetitu finis; vndè etiam appetuntur in ordine ad finem.

Verùm circa finem tres actus verſari poſſunt, vt notat etiam Diuus Thomas p. 2. quæſt. 12. artic. 1. ad 4. Primò circa finem abſolutè, vt eſt aliquod bonum ſecundùm ſe, præſcindendo à relatione mediorum in ipſum; & hic actus propriè dicitur voluntas. Secundò circa finem prout ad ipſum ordinantur media, & hic dicitur Intentio rigorosè loquendo. Tertiò circa finem poſſeſſum, & hic dicitur Quies, ſiue Delectatio. Verùm nomen Intentionis apud Philoſophum, Nyſſenum, ſeu Nemeſium, & Damaſcenum non reperitur, ſed tantùm nomen voluntatis, ſiue affectus.

Circa finem etiam verſantur Deſiderium, Spes, & Intentio, qui actus conueniunt inter ſe, quatenus vnuſquiſque eſt circa finem non habitum. Sed differunt; quia Deſiderium eſt de fine, ſiue credatur acquirendus, ſiue non, ſiue eius adeptio dependeat à nobis, ſiue non, ſiue extimetur facilis, ſiue difficilis. Spes autem eſt de fine, quem credimus adipiſcendum, ſed reputamus difficilis adeptionis. Intentio dicit ſimpliciter volitionem finis prout adipiſcendi per media, quare includit deſiderium, & etiam ſpem, quando eius adeptio non dependet à ſimplici nutu noſtræ voluntatis: de hoc enim non poteſt haberi ſpes, quia quodammodo habetur; quod autem habet quis, quid ſperat? Vt ait Apoſtolus Rom. 8. 24.

Ex his apparet, Intentionem eſſe præcipuam circa actus verſantes erga finem.

2. De eo autem id primum cum D. Thoma ſolet quæri; An ſit actus intellectus, an voluntatis? Sed reuera non poteſt dubitari, quin voluntas actu ſuo feratur circa bonum, finis autem, & bonum idem ſunt; ergo Intentio, quæ fertur circa finem, eſt actus voluntatis; quidquid ſit: an

talis

talis actus dicendus sit Intentio, nec nè, quod pertinet ad voces. Probat autem D. Thomas, actui tendenti circa finem conuenire nomen Intentionis, quia intendere sonat in aliud tendere; tendit autem in aliud tum mobile, tum mouens, & magis mouens, quia est causa, vt ipsum mobile tendat; sed voluntas mouet cæteras potentias ad suum finem; ergo maximè actus voluntatis circa finem dicendus est Intentio.

Sunt tamen duo argumenta, quibus probatur, Intentionem esse actum intellectus. Primum ex verbis Christi Domini Matthæi 6. *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit; lucerna corporis tui est oculus tuus.* Vbi nomine oculi intelligitur Intentio ex August. libro 2. de Serm. Domini in monte, cap. 21. Sed oculus hominis est intellectus, non voluntas, immo voluntas dicitur potentia cæca; ergo Intentio est actus intellectus, non voluntatis.

Respondeo, quòd etiam actus voluntatis potest vocari oculus, non propter lumen cognitionis, sed propter lumen recti affectus; nam Apostolus Romanorum 13. peccata vocat opera tenebrarum, & rectè facta opera lucis; immo hic modus loquendi est frequens apud ipsum; bonitas autem operum dependet ab Intentione; ergo rectè Intentio dicitur oculus; qui, si fuerit simplex, idest, si Intentio fuerit recta, totum corpus, idest, tota series nostrarum operationum erit lucida, idest, recta, & laude digna.

3. Respondet etiam Ægidius in 2. dist. 38. quæst. 3. art. 1. corpore: Lucerna, inquit, non videt, sed præstat, vt alij videant; ergo nomen lucernæ non potest directè transferri ad intellectum, qui videt, sed potiùs ad voluntatem; quia sicut lucerna illuminat oculum, vt videat, ita bona Intentio clarificat intellectum, vt rectè iudicet de agibilibus; nam Intentio mala peruertit iudicium rationis, sicut lingua infecta cholera peruertit iudicium de saporibus; ergo, si Intentio voluntatis fuerit bona, totum corpus, &c. idest, intellectus rectè iudicabit de omnibus; si autem fuerit mala, erit oppositum; & nihilominus hæc ipsa Intentio, quæ dicitur lucerna, dicitur etiam oculus, quia voluntas dependet ab intellectu, vt possit aliquid intendere, sicut enim oculus videre non potest, nisi illuminatus, ita nec voluntas intendere aliquid, nisi directa ab intellectu. Hæc Ægidius. In cuius responsione illud videtur nimium, quòd negat, nomen lucernæ posse transferri ad intellectum; videtur enim repugnare illi dicto Psalm. 17. *Quoniam tu illuminas lucernam meam Domine, Deus meus illumina tenebras meas*; vbi nomine lucernæ communiter intelligitur intellectus. Repugnat etiam D. Petro epist. 2. cap. 1. vbi Prophetiam assimilat lucernæ lucenti in caliginoso loco. Prophetia autem est in intellectu, & dicitur lumen Propheticum. Ambrosius etiam lib. 7. in Lucam cap. 11. dicit, Fidem esse lucernam, quæ non debet ab-

scondi

ſcondi ſub modio ex ſententia Chriſti Lucæ 11., & certè Fides eſt in intellectu. Ratio, quæ Ægidium mouet, nulla eſt per eam enim probatur, intellectum, & oculum non poſſe dici lumen, ſeu lucem, quòd eſt contra omne genus litterarum; ſiquidem illi certè vident. Eſt ergo diſtinguendum de luce, nimirum, quòd alia ſit videns, vt intellectus, & oculus, alia, quæ præſtat, vt videri poſſit, vt lux corporalis: ſi enim hæc ideo vocatur lux, quia præſtat, vt alij videant, quantò magis potentia videns vocabitur lux? Præterea lux, quæ eſt intellectus, manifeſtat obiecta ipſi intellectui. Etiam, cum ipſe dicit, Intentionem voluntati poſſe appellari oculum, mirum eſt, quòd neget intellectum poſſe appellari lucernam. Plura de hoc argumento reperiuntur apud Recentiores, quorum quiſque aliquid afferre vult ad eius ſolutionem, quæ cenſeo omittenda.

Secundum Argumentum; Intentio concernit finem, prout acquirendum per media; atque adeo concernit ordinem mediorum ad finem, ſed ordinare pertinet ad rationem, non ad voluntatem; ergo Intentio eſt actus rationis non voluntatis. Propter hoc Argumentum Bonauentura in 2. diſt. 38. art. 2. quæſt. 2. affirmat, actum Intentionis conſtitui eſſentialiter ex actu intellectus, & voluntatis.

Reſpondeo, quòd ordinare cognoſcendo vnum ad aliud, pertinet ad rationem; ordinare autem appetendo vnum propter aliud, pertinet ad voluntatem; talis autem eſt ordinatio mediorum ad finem, prout pertinet ad actum Intentionis.

CAPVT II.

An vnus actus voluntatis poſſit ferri circa finem, & media?

1. Diximus, Intentionem ferri circa finem, non vt cumque, ſed vt acquirendum per media, in quo diſtinguitur Intentio à voluntate, deſiderio, &c. ergo ſuppoſuimus, eundem actum Intentionis ferri circa finem, & media; id ergo ſpeciali confirmandum eſt ſpeculatione; non enim deſunt, qui negent, poſſe eundem actum ferri circa finem, & media.

Diſtinguimus ergo primò cum D. Thoma, & Ægidio, quòd finis aliquando eſt tantùm volitus ſecundùm ſe, aliquando eſt etiam ratio volendi alia. Exemplum. Quis aliquando ſimpliciter appetit ſanitatem, aliquando propter ſanitatem appetit medicinam. In primo caſu

vo-

volitio finis distinguitur, immò separatur à volitione mediorum, talisq; volitio finis non dicitur Intentio, sed voluntas, vel desiderium, vt dictum est. In secundo casu eadem volitio fertur in finem, & media, & ea propriè dicitur Intentio. Quare datur volitio finis non excurrens ad media, non datur volitio medij, formaliter loquendo, idest, vt medium est, quæ non excurrat ad finem; non enim est volibile medium, vt medium, nisi ad finem. Ita Ægidius in 2. dist. 28. quæst. 2. art. 3. D. Thomas p. 2. quæst. 8. art. 3. & quæst. 12. art. 4. quem sequitur Caietanus cum cæteris Thomistis. Idem sentiunt Bonauentura, Gabriel, Durandus in 2. dist. citata, & passim Recentiores.

2. Probatur primo ex Ægidio, & D. Thoma: Quia eodem actu ferimur in rem, & in rationem attingendi ipsam; sed finis, seu, bonitas eius est ratio attingendi media; ergo eodem actu ferimur in finem, & media. Maior probatur, quia eodem actu attingimus colorem, & lucem, quia lux est ratio attingendi colores. Item; quia implicat attingi aliquid sine ratione attingendi. Minor probatur, quia bonitas medij vt medij, est vtilitas ad finem; ergo medium est volitum, prout vtile ad finem; ergo finis est ratio volendi media.

Confirmatur ex Ægidio. Ita se habet finis in agibilibus, sicut principium in speculabilibus; sed assensus erga principia, vt principia sunt, idest, vt sunt ratio inferendi conclusionem, fertur in ipsam conclusionē, & assensus erga conclusiones, quatenus fit in vi principiorum, fertur in ipsa principia; ergo volitio finis, vt est ratio volendi media, fertur etiam ad media, & volitio mediorum propter finem fertur in ipsum finem.

Confirmatur secundò; quia motus per plura loca, vel plures partes vnius loci, vt sunt medium, vel via ad vnum terminum, est vnus motus; ergo volitio, quæ est motus voluntatis, si fit per medium ad fini, erit vnus motus, vnusque actus.

Confirmatur tertiò. Idem actus est volitio sanitatis, & bonitatis eiusdē, quia bonitas sanitatis est ratio, cur ipsa sanitas sit volita; sed bonitas finis est ratio volendi media; ergo eadem volitio est finis, & mediorū.

Confirmatur quartò. Idem actus cognitionis fertur in correlatiua; sed finis, & medium sunt correlatiua; ergo à pari idem actus voluntatis fertur in finem, & media.

Probatur secundò. Cum quis vult dare eleemosynam propter inanem gloriā, nō est alius actus, qui terminatur ad eleemosynam ab eo, qui terminatur ad inanem gloriam, immo est vnus, & idem; ergo idem actus est ad media, & ad finem. Probatur Antecedens: quia aliter tunc dans eleemosynam tali Intentione haberet actum bonum, idest, illum, qui terminatur ad eleemosynam, & actum malum, qui terminatur ad inanem gloriam; hoc autem non admittitur, immo simpliciter dicitur,

Q eum,

eum, qui habet voluntatem dandi eleemosynam propter inanem gloriam, habere actum malum; ergo actus circa finem non distinguitur ab actu circa media.

Notandum est autem, non attingi eodem modo media, & finē etiam dum attinguntur eodem actu, sed dum finis attingitur directè, seu in recto, media attinguntur in obliquo, & è contra, vt patet, cum dicitur: volo finem ex medijs; volo media propter finem. Sicut etiam accidit in cognitione relatiuorum. Pater enim agnoscitur, vt filij pater, & filius, vt patris filius; quare, dum vnū obiectum venit in recto, alterum venit in obliquo. Actus ergo, qui directè fertur in finem, & obliquè in media, dicitur Intentio: qui verò directè fertur in media, & obliquè in finem, dicitur electio; quilibet autem ex his attingit vtrumque, idest, media, & finem.

3. Nonnulli ita resoluunt hanc quæstionem, vt dicant: actum, qui est circa finem, ferri in media virtualiter, licet non formaliter, & è contra; & hoc modo putant, se conciliare oppositas sententias.

Sed hoc non sufficit. Quæritur enim ab ipsis, quomodo intelligant actum circa finem ferri in media non formaliter, sed virtualiter. Si, quia non attingit ipsa media, prout sunt quid distinctum à fine, sed tantùm, quia est causa, vt eliciatur actus circa media; si ita, inquam, putant, sunt in sententia opposita; nostra enim opinio intendit, Intentionem attingere tùm finem, tùm etiam media, prout sunt quid distinctum à fine, & non tantùm, quòd Intentio sit causa, vt eliciatur actus circa media. Si verò putant, Intentionem ferri etiam circa media, prout sunt quid distinctum à fine, sunt in nostra sententia; ergo per illum modum dicendi non conciliantur opiniones oppositæ, sed potiùs non respondetur quæstioni, & ambæ opiniones confunduntur. Immeritò ergo Caietanus, & Valentia sequentes illum modum dicendi, pronuntiant nostrum Ariminensem non percepisse mentem D. Thomæ, dum contra ipsum statuit volitionem medij distingui à volitione finis, quasi æquiuocauerit de volitione medij formaliter, & virtualiter, cum potius ipsi, nec D. Thom. nec Ariminensis mentem videantur attigisse.

CAPVT III.

Soluuntur Argumenta pro distinctione reali actuum circa finem, & media.

1. QVòd actus circa finem semper entitate distinguatur ab actu circa media in eadem voluntate docet Ariminensis in primo dist. 1. qu.

1. qu. 1. art. 2. Marsilius in primo quæst. 4. art. 1. dub. 2. Vasquez p. 2. disp. 33. cap. 2. Adhæret magna ex parte Salas, & alij; pro qua sententia.

Obijcitur primò Augustinus libro 11. de Trinitate cap. 6., vbi hæc habet: *Voluntas videndi finem habet visionem, & voluntas hanc rem videndi, finem habet huius rei visionem; voluntas itaque videndi cicatricem, finem suum expetit, idest, visionem cicatricis, & ad eam vltra non non pertinet. Voluntas enim probandi vulnus fuisse, alia voluntas est, quamuis ex illa religetur, cuius item finis est probatio vulneris. Et voluntas videndi fenestram finem habet fenestræ visionem. Altera enim est, quę ex illa nascitur, voluntas videndi transeuntes, cuius item finis est visio transeuntium.* Hæc Augustinus, quem ante Gregorium retulit Magister in primo dist. 38. cap. vltimo, licet ipse nihil in hac quæstione definire ausus fuerit.

Respondet D. Thomas p. 2. quæst. 12. art. 4. ad primum, quòd Augustinus loquitur de visione fenestræ, & visione transeuntium per fenestras secundùm quòd voluntas absolutè fertur in vtrumque.

Sed instant Vasquez, & Salas; quia Augustinus loquitur de illis voluntatibus, prout vna nectitur, seu religatur ex altera; ergo non prout vnaquęque fertur absolutè in suum obiectum.

Sed reuera Augustinus loquitur de istis voluntatibus, prout religantur ad inuicem; non tamen prout voluntas mediorum cum voluntate finis, sed prout vna voluntas, seu potiùs assecutio vnius obiecti voliti potest esse occasio, vt oriatur alia voluntas erga aliud obiectum. Nam Augustinus dicit, voluntatem videndi per fenestram pertranseuntes necti voluntati priori videndi fenestam, & similiter voluntatem probandi vulnus fuisse, necti uoluntati priori vidẽdi cicatricem; & tamen volũtates istæ, quas dicit posteriores, religatas, seu ortas ex prioribus, sunt voluntates finis, vt patet, loquendo de medio, & fine materialiter, quod mirum est, Vasquez, & Salas non aduertisse; ergo non loquitur de religatione istarum voluntatum, prout voluntas mediorum oritur ex voluntate finis, tunc enim prior esset voluntas finis, quàm mediorum, i, prior voluntas videndi pertranseuntes, quàm videndi fenestra; & prior voluntas probandi vulnus fuisse, quàm videndi cicatricem, cuius opposita habetur in dictis Augustini; ergo solùm docet, quòd duarum voluntatum habentium sua obiecta, potest vna nasci ex alia tanquam ex causa, vel occasione, & tunc proculdubio sunt duæ uoluntates distinctæ. Quare rectè D. Thomas explicat mentem Augustini quantùm sufficiebat ad propositum. Cæterum, cum ipse Augustinus tertio de Doctrina Christiana cap. 10. doceat, charitatem esse motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, & se, atque proximo propter Deum, extendit unam, eandemque dilectionem ad Deum, & proximum, qua proximus diligitur propter Deum; ergo docet unum, eundemque actum ferri in

ri in finem, & media, quando finis est ratio attingendi media; sicuti Deus est ratio, cur diligatur creatura.

2. Obijcitur secundò. Illi actus, quorum vnus est causa alterius, realiter distinguuntur; sed volitio finis est causa volitionis mediorum; ergo distinguuntur realiter. Minor probatur; quia ideo volumus media, quia volumus finem.

Respondeo negando Minorem; ad probationem dicitur, quòd exinde non concluditur causalitas vnius actus supra alium, sed tantùm, vnum obiectum esse rationem volendi aliud; aliter admittenda esset distinctio realis actuum etiam in Deo, qui etiam vult media, quia vult finem, & cognoscit creaturas, quia cognoscit suam omnipotentiam. Neque hic opus est recurrere ad infinitatem perfectionis Diuinæ, quæ identificat omnia; non enim tantæ perfectionis est attingere vno actu finem, & media, vt exigat, vel arguat infinitatem.

Obijcitur tertiò contra Responsionem. Sicut dicitur conclusio nota per principium, ita medium volitum propter finem; sed notitia conclusionis verè causatur à notitia principij; ergo, & volitio medij à volitione finis.

Respondeo, Minorem esse veram de notitia conclusionis, quæ fertur directè, & immediatè in conclusionem, respectu notitiæ principij, quæ fertur directè, & immediatè in principium; at notitia, quæ fertur directè in principium, vt est ratio inferendi conclusionem, fertur etiam mediatè in conclusionem, & è contra; notitia, quæ fertur in conclusionem, vt deducitur ex principio, fertur mediatè etiam in principium, & idem est de volitione finis, & mediorum, vt supra cap. 2. diximus.

Obijcitur quartò. Datur aliquando volitio finis distincta à volitione mediorum; ergo semper volitio finis distinguitur à volitione mediorum. Antecedens patet quando finis est volitus secundùm se, idest, non vt acquirendus per media, atque id dictum est supra cap. 2. Consequentia probatur; quia, licet sit in potestate voluntatis velle hoc, uel illud, non tamen est in eius potestate, vt velit vno, vel pluribus actibus, sed hoc dependet ex natura rei; ergo, si aliquando volitio finis est distincta à volitione mediorum, semper erit distincta.

Respondeo primò, quæstionem esse de volitione finis prout acquirendi per media, non de volitione finis secundùm se. Secundò, quòd fortè est etiã in potestate volũtatis aliqua velle vno actu, vel pluribus, nimirum magis, vel minus conando, vel exerendo suas vires; hinc simplex complacentia tendit in finem; intentio verò efficax attingit finem, & media. Hinc intellectus aliquando format de vna re plures conceptus inadæquatos, aliquando vnum adæquatum, & perfectum; in qua re attenduntur etiam gradus perfectionis intellectiuæ, nam Angeli superio-

periores vnico conceptu apprehendunt, quod inferiores apprehendunt pluribus; & in ipsis hominibus, prout ingeniosiores sunt, aut rudiores idem apparet. Et oculus, attentiùs inspiciendo, plura in vna re vno obtutu intuetur, quæ remissa intentionis acie non videt, nisi pluribus. Ac tandem etiam in motibus corporalibus id experimur; idem enim iter potest confici pluribus, vel paucioribus passibus, magis, scilicet, vel minus conando in ambulatione, & dilatando, vel restringendo passus.

Sed, quidquid sit de istis, Respondetur, non esse quidem in potestate voluntatis, vt volitio finis, quatenus acquirendi per media, & volitio mediorum, vt vtilium ad finem, fiat vno, vel pluribus actibus; dicimus enim, id necessariò fieri vnico actu; nec etiam est in eius potestate, vt volitio finis secundùm se, & volitio mediorum secundùm se fiat vno, vel pluribus actibus; dicimus enim, id fieri per plures actus. Sed tamen est in eius potestate, vt eliciat volitionem finis, vel secundùm se, vel, ut acquirendi per media, & similiter, vt eliciat volitionem medij, vel secundùm se, vel, vt vtilis ad finem; & sic est in eius potestate, vt eliciat vnum, vel plures actus; nam in primo casu elicit plures, in secundo vnum.

3. Obijcitur quintò. Idem actus non potest esse simul prosequutio, & fuga; sed id sequitur ex nostra assertione; ergo falsa. Minor probatur. Cum quis odio habet peccata propter amorem Dei, si idem actus fertur in finem, & media, idem actus erit amor Dei, & odium peccati, atque adeo prosequutio, & fuga.

Respondet Caietanus, quòd, licet respectu eiusdem obiecti idem actus non possit esse prosequutio, & fuga, tamen, quando obiecta sunt opposita, prosequutio formalis, & expressa vnius, est virtualiter fuga alterius, & è contra. Eo enim ipso, quò quis diligit Deum, virtualiter odit peccatum, & eo ipso, quo odit peccatum, virtualiter diligit Deum.

Hæc responsio non sufficit; probauimus enim capite præcedenti, quòd idem actus intentionis, qui fertur in finem, fertur non tantùm virtualiter, sed etiam formaliter in media, licet non eodem modo.

Respondet Auersa, quòd licet propter specialem rationem actus prosequutionis debeat esse distinctus ab actu fugæ, non tamen sequitur vniuersaliter, actum circa finem distingui ab actu circa media.

Sed hoc nullo modo est admittendum; rationes enim capite præcedenti adductæ, probant, semper, & necessariò actum tendentem circa finem, vt acquirendum per media, tendere etiam formaliter in ipsa media; quare, si in aliquo casu admittitur oppositum, ruunt fundamenta nostræ Conclusionis.

Respondet Valentia, Argumentum non esse ad propositum; nam peccatum, inquit, non est medium respectu Dei, quare ex eo quod quis auer-

auerſetur peccatum propter Deum, non exercet actum voluntatis circa medium, cuius finis ſit Deus; ſed tantùm vult elicere odium peccati ad placandum Deum, ipſe tamen actus, quo vult elicere tale odium, eſt quædam proſequutio, non fuga.

Neque per hanc Reſponſionem omnino candidè, vel ſaltem clarè ſoluitur Argumentum. Replicatur enim, quòd, licet peccatum non ſit medium reſpectu Dei, fuga tamen peccati eſt medium reſpectu conſequutionis Dei; ergo, ſi idem actus fertur circa finem, & media, idem actus erit proſequutio Dei, & fuga peccati.

Reſpondeo ergo, re vera Argumentum non eſſe ad propoſitum; non enim dicimus, quod medium electum, etiam ſi ſit actus voluntatis, ſit idem entitatiuè cum actu intentionis; ſed tantùm, quòd intentio finis ſit etiam volitio mediorum, vt mediorum, & è contra. Poteſt autem ex vi intentionis eligi, vt medium etiam actus internus voluntatis, quando hic poteſt conducere ad conſequutionem finis intenti; poteſt enim quis ex intentione promerendi Deum, eligere orationem, contemplationem, actum amoris, & etiam volitionem fugæ peccati, de qua fit mentio in Argumento: iſta autem tunc ſe habent vt media electa ex vi intentionis promerendi Deum, non vt electio, quæ debeat identificari cum ipſo actu intentionis. Nos autem dicimus, volitionem mediorum eſſe idem cum intentione finis, non verò media electa; ſicut, cum quis eligit medicinam propter ſanitatem, electio medicinæ propter hunc finem, eſt idem actus realiter cum volitione ſanitatis, medicina verò electa, tanquam medium ad conſequutionem ſanitatis, non eſt, idem cum volitione ſanitatis. Et hoc voluit dicere Valentia, ſed non plenè explicauit.

4. Obijcitur ſextò. Poſſumus ceſſare à volitione finis, non ceſſando à volitione medij; ergo volitio finis, & volitio medij non ſunt idem actus. Antecedens probatur. Aliquis orans propter Deum, poteſt ceſſare à cognitione, & amore Dei, & tamen continuare orationem.

Reſpondeo, loquendo de fine, & medio materialiter, ideſt, de re, quæ eſt finis, vel medium, Antecedens eſſe verum, ſed non contra noſtram aſſertionem: loquendo verò de fine, & medio formaliter, ideſt; prout finis, & medium ſunt, Antecedens eſſe negandum etiam ab ipſo arguente; licet enim volitio medij, vt medij ſecundum ipſum diſtinguatur à volitione finis, tamen eſſentialiter ab ea dependet, vt patet; non poteſt autem manere eadem res mutata eius dependentia eſſentiali; ergo ipſe arguens negare debet, quòd poſſit manere volitio medij, vt medij, ceſſante volitione finis. Ad probationem Antecedentis reſpondetur, non eſſe ad propoſitum; nam oratio eſt medium electum ab amante Deum; medium autem non eſt idem cum volitione finis, neque

hoc

hoc nos asserimus; sed tantùm, quòd volitio mediorum formaliter sit sit idem actus cum volitione finis; ergo Argumentum non est contra nostram Conclusionem.

Obijcitur septimò. Possumus ad eundem finem peruenire pluribus medijs; sed mutatis medijs mutatur electio, non verò mutatis medijs mutatur intentio; ergo electio non est idem cum intentione finis, aliter esset simul idem, & diuersa.

Respondeo, electionem vocari propriè actum terminatum directè ad media, indirectè ad finem, & intentionem è contra, vt capite præcedenti diximus. Hos autem actus ibidem concessimus realiter distingui; tantùm enim diximus, quòd volitio finis, vt finis terminetur etiam ad media, & volitio mediorum, vt mediorum terminetur etiam ad finem. Quantùm ergo est necessarium ad defendendum nostrum assertum, quod etiam per Argumentum videtur impugnari, Respondemus, quòd variata volitione mediorum, non remanet entitatiuè idem actus erga finem, licet remaneat idem finis, & hoc propter diuersum modum volendi finem; volitio enim finis, vt obtinendi per hæc media, diuersa est à volitione finis, vt obtinendi per alia media, licet sit idem finis volitus. Non concluditur ergo per Argumentum, quòd non possit vnus actus simul tendere in finem, & media; sed, quòd diuersis actibus tendimus in eundem finem, dum tendimus in ipsum prout obtinendum per hæc media, & prout acquirendum per alia media; semper tamen vnus actus tendit in finem, & media.

Obijcitur octauò. Potest eligi medium absque intentione actuali finis; ergo falsum est, quòd electio tendens in medium directè, tendat etiam in finem in obliquo. Antecedens patet, in illis operibus, quæ dicuntur procedere ex intentione non actuali, sed virtuali, quæ intentio virtualis dicitur etiam sufficere ad valorem Sacramenti.

Respondeo, Antecedens esse falsum, & impossibile de medio formaliter, quod eligitur, vt vtile ad finem, in hoc enim inuoluitur essentialiter ordo ad finem, atque adeò ipse finis. Solùm ergo potest esse verum de medio materialiter, idest, de re, quæ est medium; sed tunc non apprehenditur, vel eligitur sub ratione medij: id autem non est contra nos.

CAPVT

CAPVT IV.

Soluuntur Argumenta pro identitate actus versantis circa finem, & media.

1. QVia ſententia, contra quam hucuſque diſputauimus, eſt noſtri Ariminenſis, ideo in gratiam eius placet etiam ipſam defendere, & Argumenta contra eam capite ſecundo adducta, ſoluere. Poteſt autem eo fundamento defendi, quia, ſcilicet, volitio finis eſt cauſa volitionis mediorum, atque adeo ab ea diſtincta. Cui Argumento licet reſponderimus, non propterea amittit ſuam probabilitatem. Ad Argumenta in oppoſitum.

Ad primum reſpondetur, diſtinguendo Maiorem; ſi enim ratio attingendi ſit intrinſeca rei attinctæ, vera eſt; ſi extrinſeca, falſa. Bonitas autem finis eſt ratio tantùm extrinſeca attingendi media, nam ratio intrinſeca eſt ipſa vtilitas mediorum ad finem; ergo non ſequitur, quòd idem actus feratur circa finem, & media. Ad primam probationem dicitur, lucem ingredi rationem coloris, etenim color eſt lux opacata; vnde variȩ ſpecies colorum cauſantur ex varia commixtione lucis cum opacitate terrea. Quia autem talis lux opacata non ſufficienter mouet oculum, vel illuminat medium, ideò ad videndum requiritur vlteriùs lux ſolis, aut alterius luminaris.

Ad ſecundam dicitur, quòd valet de ratione attingendi intrinſeca, non de extrinſeca; & inſuper, quòd tantùm probat, vtrumque ſimul attingi, non verò, quòd eodem actu.

Ad Primam Confirmationem dicitur, æquè dubiam eſſe identitatem, vel diſtinctionem notitiæ principiorum à notitia concluſionis, ac identitatem, vel diſtinctionem volitionis finis à volitione mediorum, quare vnum non poteſt aſſumi in argumentum alterius; itaque negatur Minor Argumenti.

Ad ſecundam Confirmationem dicitur, quòd motus localis eſt vnus continuitate, non ſimplicitate entitatis; ergo, quamuis ipſe poſſit eſſe vnus per varia ſpatia, quia non interruptus, non ſequitur, quòd actus voluntatis, dum fertur ad finem, & media, ſit vna ſimplex entitas.

Ad tertiam dicitur, quòd bonitas ſanitatis eſt ratio intrinſeca ſanitati, vt attingatur; at bonitas finis non eſt ratio intrinſeca medio, qua attingatur à voluntate, ideo Argumentum non concludit.

Ad Quartam negatur Conſequentia; neceſse eſt enim relatiua ſimul

cogno-

cognosci, non tamen necesse est simul amari; immo potest vnum relatiuorum amari, alterum etiam odio haberi. Exempli gratia, amari Pater, odio haberi filius, & è contra: non enim, si sunt coniuncta in ratione intelligibilis, sequitur esse coniuncta in ratione boni respectu amantis, quod est obiectum amoris. Item: cognitio vnius relatiui non causatur à cognitione alterius; at volitio mediorum causatur à volitione finis, quæ causalitas fert distinctionem. Ex Philosopho insuper tantùm habetur, quòd relatiua simul cognoscantur, non verò, quòd cognoscantur eodem actu.

2. Ad Secundum Argumentum conceditur, quòd illa voluntas dandi eleemosynam considerata in ordine tantùm ad obiectum proximum, est bona moraliter; at debet considerari etiam in ordine ad finem, seu secundùm intentionem, à qua descendit; nam etiam ab his procedit bonitas, & malitia actus humani; ideo, dum habet pro fine inanem gloriam, non est dicenda benè, sed malè facta. Idē ab omnibus debet dici de actu externo eleemosynæ imperato à voluntate inanis gloriæ; est enim malè factus absolute, & simpliciter, bonus tamen consideratus præcisè ex obiecto. Difficultas insuper, quæ hic mouetur propter distinctionem actuum, potest moueri etiam in vno actu propter distinctam terminationum, quam habet: nam, etiam si idem actus terminetur ad finem, & media, tamen alia est terminatio eius ad finem, alia ad media, & potest vtraque terminatio considerari seorsim, & secundùm se. Tunc ergo etiā quæritur, an vnicus actus voluntatis dandi eleemosynam propter inanem gloriam, sit bonus secundum terminationem ad ipsam eleemosynam, an non; ergo difficultas est soluenda ab omnibus, etiam ab arguentibus. Hæc in gratiam Ariminensis; cæterum oppositum puto absolutè verum.

CAPVT V.

An detur actus neuter, idest, qui non verſetur, nec circa finem, nec circa media?

1. QVia distinximus actus voluntatis in eos, qui sunt circa finem, & in eos, qui sunt circa media, videndum est, an hæc diuisio sit adæquata, idest, an comprehendat omnes actus voluntatis, itaut nullus detur actus voluntatis, qui non sit, vel circa finem, vel circa media; quæ quæstio reuera explicatione potiùs indiget, quàm disputatione.

Duo ergo sunt, quæ reperiuntur in fine volito. Primum, quòd sit volitus secundùm se; secundum, quòd alia sint volita propter ipsum. Ly autem esse volitum secundùm se non est intelligendum positiuè, quasi ipse finis ordinetur ad seipsum, nam hoc est impossibile; sed est intelligendum negatiuè, quia, scilicet, non ordinatur ad aliud; sicut Deus dicitur esse à se, non positiuè, quasi producat seipsum, nulla enim natura est, quæ seipsam gignat vt sit, vt loquitur Augustinus libro 1. de Trinitate cap. 1.; sed negatiuè, quia, scilicet, non est ab alio. Verùm hæc negatio relationis, seù ordinationis in aliud, aliquando expresè concipitur in fine, aliquando non; nimirum, si intellectus, vel voluntas non reflectant supra hanc negationem relationis in aliud, sed absolutè nō ordinent obiectum in aliud. Insuper; aliquando dicitur finis, quia alia ordinantur ad ipsum, aliquando per illud præcisè, quia ipse non ordinatur ad aliud.

Ex his remanet soluta Quęstio. Si sumatur finis, prout negat ordinationem in aliud, non potest dari actus neuter, idest, qui non sit, nec circa finem, nec circa media. Patet; quia per actum voluntatis, vel ordinatur obiectum volitum in aliud, vel non ordinatur, neque inter hæc duo potest cadere medium, cum sint contradictoria. Si ordinatur, est actus circa medium; si non ordinatur, est actus circa finem; ergo non datur actus, nisi, vel circa finem, vel circa media; sicut non datur ens, quod non sit, vel à se, vel ab alio. Si vero in fine requiratur, vel expressa reflexio ad carentiam ordinationis in aliud, vel etiam positiua ordinatio aliorum in ipsum; tunc potest dari actus, qui nec sit circa finem, nec circa media, quia potest dari volitio obiecti secundùm se, idest, neque in ordine ad aliud, neque reflectendo supra hanc negationem ordinationis, neque ordinando alia in ipsum. Sicut potest dari apprehensio boni secundùm se in eodem sensu, quod est argumentum Scoti admittentis actum neutrum. Finis hoc modo sumptus, idest, prout volitus tantùm secundùm se, solet vocari finis in actu signato. Sumptus verò prout negat expresè ordinem in aliud, vel prout dicit ordinationem aliorum in ipsum, solet vocari finis in actu exercito. Et hæc est decisio peæsentis Quæstionis, contra quam nihil alicuius momenti reperio.

CAPVT

CAPVT VI.

An voluntas possit simul intendere plures fines?

1. HAEc etiam quæstio explicatione potiùs indiget, quàm disputatione.

D. Thomas 1.2. qu.12. art.2. sic rem definit. Voluntas potest intendere plures fines, vltimum scilicet, & proximum; vt medicinam, & sanitatem. Potest etiam intendere vnum medium ad plures fines, vt, cum eligit vnum medium præ alio, quia conducit ad plura bona.

Ægidius in secundo dist.38. q.2. art.2. addit duo alia. Primum; quòd voluntas potest intendere plura media ad vnum finem, vt, cum ad obtinendam Diuinam gratiam eligit, & ieiunium; & eleemosynam. Secundum, quòd simul potest intendere plura bona contraria; quòd, inquit, apparet in continentibus, qui, quandiu pugnant cum passionibus appetitus sensitiui, intendunt simul bonum honestum, & bonum sensibile. Addit autem, quòd contraria non possint esse simul volita perfectè, quia volitio vnius remittit volitionem alterius; sicut idem subiectum materiale non potest simul esse perfectè calidum, & frigidum, benè autem imperfectè, vt tepidum.

Ex his quatuor modis assignatis, primus non est intentio plurium finium, sed finis, & medij. Finis enim proximus se habet vt medium ad finem vltimum: sic etiam tertius modus assignatus ab Ægidio, non est volitio plurium finium, sed plurium mediorum ad vnum finem. Secundus, & quartus sunt volitio plurium finium, sed secundus plurium finium, siue contrarij sint, siue disparati, quartus plurium finium oppositorum.

2. Ad Quæstionem igitur absolutè respondetur, quòd voluntas potest simul intendere, seu velle plures fines. Probatur. Potest intellectus proponere simul plura bona, inter quæ non sit ordo, nec vnius ad alterum, nec amborum ad tertium; ergo potest voluntas illa simul prosequi, atque adeò velle plures fines. Antecedens patet experientia, & Consequentia sequitur; tum quia non est minoris virtutis voluntas, quàm intellectus; tum, quia vnum ex bonis creatis non absorbet totam vim voluntatis.

Confirmatur ex D. Thoma; quia natura ordinat vnum medium ad plures fines disparatos, atque adeo intendit plures fines; ergo idem potest voluntas. Antecedens patet; quia natura ordinat linguam, ex g. ad gustum simul, & ad loquelam.

Quærunt insuper Recentiores; an eodem acta possit voluntas intendere plures fines non subordinatos. Et est affirmandum ex dictis; quia gustus, & loquela sunt fines non subordinati, & simul intenduntur a natura, quæ vnum medium ordinat ad vtrumque; ergo etiam voluntas poterit simul velle plures fines non subordinatos. Id est de mente D. Thomæ, & Ægidij, qui docent, voluntatem posse intendere vnum medium ad plures fines disparatos, vt volitio, quæ fertur in medium vtile, fertur etiam in fines, ad quos illud est vtile; ergo eadem volitione, qua est volitum medium, sunt voliti plures fines disparati.

3. Obijcitur primò. Intellectus non potest simul intelligere plura, vt plura, secundo Topicorum cap.4.; ergo nec voluntas simul intendere plures fines.

Respondet Caietanus negando Consequentiam; sed laborat postea in assignanda disparitate. D. Thomas distinguit Antecedens; dicit enim, quòd intellectus potest simul intelligere plura, quatenus sunt aliquo modo vnum, idest, quatenus intelliguntur per vnam speciem; non verò quatenus sunt plura, idest, quatenus intelligi debent per plures species; id enim ipse reputat impossibila prima parte, qu.85. ar.4.

Sed sic dicendo non soluitur Argumentum; nam velle plures fines disparatos, est uelle plura, ut plura; ergo stat Argumentum, quòd si intellectus non potest intelligere simul plura, ut plura, neque voluntas potest simul velle plures fines disparatos.

Respondet noster Ægidius in secundo dist.38. quæst.2. art.2. ad tertium, quòd possumus intelligere plura, quatenus vnum ordinatur ad aliud.

Sed neque hoc sufficit ad soluendum Argumentum; nam vnus finis disparatus non ordinatur ad alium, aliter non essent fines disparati, sed potiùs vnus esset medium, alius finis. Et tamen possunt simul intendi. Itaque addendum est ex eodem Ægidio quæst. 7. de Cognitione Angelorum, quòd intellectus noster eatenus non intelligit plura, quatenus non intelligit ea eodem modo, uel non eadem intensione actus, ac si intelligeret vnum tantùm, quia remittitur vis intellectus ad singula, dum se extendit ad plura. Eodem ergo modo voluntas dicitur, non velle plura ut plura, licet uelit plura bona etiam disparata, quia non eadem intensione vult plura, ac si uellet unum tantùm; uerificatur enim etiam in voluntate quod dicitur: *Pluribus intentus minor est ad singula sensus.*

Obijcitur secundò Augustinus lib. 2. de Sermone Domini in monte, cap.21. & 22. ubi dicit, nos non posse simul intendere Deum, & commodum temporale.

Respondeo, quòd, uel ly, non posse, idem est, ac, non licere, quia vt di-

vt dicitur, id possumus, quod iure possumus. Vel, quòd non possumus tota intensione, & conatu voluntatis: præcipit enim Dominus, ut amemus ipsum ex tota mente, ex toto corde, & ex omnibus uiribus nostris. Hoc autem posito non possumus simul amare commodum temporale per se ipsum, idest, non in ordine ad Deum, nam eo ipso non amaremus Deum ex tota mente, ex toto corde, &c. Vel, quòd non possumus utrumque efficaciter intendere, idest, simul applicare media ad utrumque consequendum; nam, quæ conducunt ad bona temporalia, auertunt nos à Deo, & ab amore eius.

CAPVT VII.

Explicatur quid sit Electio.

1. DE Electione, quæ sequitur intentionem, id primum quærit D. Thomas 1. 2. qu. 13. ar. 1. an sit actus intellectus, an uoluntatis. Sed certè uoluntatis est uelle unum præ alio; atqui hoc est eligere; ergo electio est actus uoluntatis. Hinc Philosophus 3. Eth. cap. 2. inquit, *Electio est desiderium præconsiliati*. Desiderium autem certè est actus voluntatis. Et Ægidius in 2. dist. 24. part. 1. dubio 6. laterali: *Actus*, inquit, *liberi arbitrij est eligere*.

Nihilominus addit D. Thomas, electionem materialiter esse actum uoluntatis, formaliter autem actum intellectus. Quia, inquit, actus vnius potentiæ recipit formam, & speciem à potentiâ, uel habitu superiori, a quo ordinatur. Exempli gratia: perpessio uoluntaria mortis, uel alterius mali pro amore Dei, uel assertione uirtutis; materialiter est actus fortitudinis, formaliter est actus charitatis, quia imperatur à charitate. Ex quo patet, D. Thomam loqui de forma extrinseca, idest, non prout dicit constitutiuum rei intrinsecum, sed quandam formalem ordinationem, siue dependentiam; & quia electio specialiter ordinatur à ratione, idest, non tamquam à simpliciter proponente obiectum (nam hoc commune est omni actui uoluntatis) sed ut à consiliante, ideò electio ab ipso dicitur esse formaliter actus rationis, siue intellectus. Quod sanè, ut patet, pertinet ad uoces. Et tamen nescio, an talis modus loquendi sit usurpandus. Tum, quia ipsa consultatio non est, nisi consideratio comparatiua bonitatis inter duo obiecta, quæ possunt esse media utilia ad aliquem finem, atque adeò militat ratio, quòd omnis actus voluntatis eodem iure dicēdus esset formaliter actus rationis, quia omnis actus uoluntatis dependet à consideratione, & propositione intellectus; tum, quia eadem ratione à contrario etiam actus intellectus eliciti ex imperio

rio uoluntatis dicendi essent actus uoluntatis propter dependentiam, scilicet, à uoluntate; quod esset confundere actus, & potentias: tum denique, quia actus fortitudinis imperatus à charitate, dependet ab ea, vt medium ab intentione finis, electio autem sequens consultationem dependet à ratione tantùm, vt ab ostendente bonum vtilitatis, quæ duo diuersa sunt; ergo, etiam si actus fortitudinis imperatus à charitate possit dici formaliter actus charitatis, non sequitur, quòd electio sequens consultationem debeat dici formaliter actus intellectus.

2. Est autem notandum, quòd ad electionem faciendam per hos actus peruenit voluntas. Primò intendit consequi finem, atque adeo desiderat media in confuso, vel in communi ad illum consequendum. Secundò intellectus vestigat, & proponit media in particulari ad eundem finem consequendum. Tertiò, voluntas ex pluribus medijs propositis assumit vnum, & hic actus propriè est electio. Vnde verum est, quod ait Philosophus 3. Ethic. cap. 2. & 5. *Voluntas est finis, electio mediorum*; nec mediorum vtcumque, sed assumendo vnum præ alijs, vnde sequitur conclusionem syllogismi practici, idest, assumit illud medium, quod per discursum conclusum est esse cæteris vtilius. Est insuper notandum, quòd de medijs etiam est consensus; sed hic simpliciter est complacentia de medijs propositis absque assumptione vnius præ alio; vnde differt ab electione; quod notauit Ægidius in 2. dist. 24. part. 1. qu. 1. ar. 2. dubio laterali.

CAPVT VIII.

An Electio possit esse finis?

1. Conclusio negatiua est communis in Scholis cum D. Thoma 1. 2. qu. 3. art. 3. Docuit eam Aristoteles 3. Ethic. cap. 3. vbi sic loquitur: *Nec sanè de finibus consultamus, sed de his, quæ sunt ad finem. Medicus enim nunquam consultat, an sanum faciat, nec orator, an persuadeat, nec Gubernator Reipublicæ, an rectè instituat ciuitatem, nec aliorum quispiam de fine deliberat; sed posito fine, quemadmodum perueniatur, considerat*. Et infra: *Non cadit ergo in consilium finis: sed ea, quæ sunt ad finem.* Hæc Aristoteles. Sed electio sequitur consultationem, seu conclusionem syllogismi practici, vnde dicitur desiderium præconsiliari; ergo si nulla est consultatio de fine, neque electio; & hæc sit prima ratio.

Secunda ratio sit. Quia omnis consultatio est de agibilibus, secundùm quòd actibus nostris possumus aliquod, vel bonum adipisci, vel malum declinare; sed quælibet actio deliberata supponit intentionem finis, quia

quia omne agens agit propter finem; ergo nulla consultatio, nulla electio potest esse de fine. Ex his patet, hanc quæstionem non esse purè de voce: an, scilicet, actus circa finem possit dici electio; sed esse de re, quatenus ad electionem præsupponitur consilium, quod consilium non est nisi de practicis; quamuis immisceatur aliquid de voce, quatenus tantùm inquisitio de agibilibus dicitur consultatio, de speculabilibus verò disputatio.

Obijcitur primò. Possumus consultare de fine, quinam ille sit, seu in qua re collocandus; ergo possumus eligere finem.

Respondeo, talem inquisitionem, scilicet, in qua re sit constituendus finis, non dici consultationem, sed speculationem, aut disputationem; neque enim libri Philosophorum de Finibus, vt illi quinque editi à Marco Tullio, dicuntur consultationes, sed disputationes; ergo neque conclusio, vel definitio, in qua re sit statuendus finis, vocari debet electio.

2. Obijcitur secundò contra discursum Philosophi. Medicus, Orator, Gubernator, &c. non consultant quidem de fine, quia supponitur constitutus finis cuiusque eo ipso, quò alter supponitur Medicus, alter Orator, alter Gubernator; nam quatenus tales habent illum ipsum finem, qui respicitur à facultatibus, quas profitentur; vnde medicum deliberare: an sanet, idem est, ac deliberare: an sit medicus, quia finis medicinæ est sanare, atque adeò etiam medici prout medicus est. Sed ex hoc non rectè infertur, quòd non possit dari consultatio de fine; nam homo nulli adhuc professioni addictus potest consultare de fine, & post consultationem eligere.

Respondeo primò, quòd talis inquisitio non erit consultatio, vt dictum est. Secundò, quod sicut quilibet professor alicuius facultatis habet pro fine illum, qui respicitur à facultate, quam profitetur, nec de eo consultat, sed tantùm de medijs perueniendi ad illum; ita quælibet creatura rationalis habet pro fine suum bonum, seu fęlicitatem, nec de ea consultat, sed tantùm de medijs perueniendi ad eam; quilibet enim motus, & quælibet deliberatio talis creaturæ supponit amorem fęlicitatis, tanquam finis. Hinc Augustinus 4. de Ciuitate cap. 24. *Quis*, inquit, *optat aliquid propter aliud, quàm, vt fælix fiat?* Immo ex hoc permanente, & inuariabili amore fęlicitatis, oritur omnis varietas desideriorum, & amorum; dum, vel in hac, vel in illa re collocatur fęlicitas, & his, vel illis medijs putat se quisque ad eam peruenturum, vt docet idem Augustinus lib. 10. Confessionum cap. 22. 23. & 24. *Quidquid enim*, addit idem Augustinus lib. 3. de Trinitate cap. 3., *aliud quisquam latenter velit, ab hoc voluntate (* id est, fęlicitatis) *quæ omnibus satis nota est, non recedit.* Itaque discursus Philosophi concludit saltem à simili. Sicut enim medicus

cus vt medicus, non consultat de fine medicinæ, idest, an sanet; nec Gubernator Reipublicæ, vt Gubernator, an rectè instituat Ciuitatem; ita nec creatura rationalis consultat, an quærat fęlicitatem, quæ est finis eius; quia sicut illi sunt fines particulares particularium professionum, ita fęlicitas est finis communis creaturæ rationalis. Igitur hæc consultat tantùm de medijs perueniendi ad fęlicitatem.

3. Ex his oritur dubium; An visio, vel fruitio Dei possit cadere sub electione: Fęlicitas enim in communi est finis intentus ante omnem electionem; at non constat naturaliter, quòd illa sita sit in visione Dei; ergo quæritur, an hæc visio possit eligi, vt medium ad illam.

Affirmant plerique Thomistarum. Sed est omnino negandum. Primò. Quia in visione Dei nulla adest ratio vtilitatis ad alium finem, aliter non esset finis formalis vltimus; & quamuis detur finis obiectiuus, qui est Deus, tamen visio non se habet, vt medium ad illum, sed, vt possessio eius; ergo non potest eligi, vt medium. Secundò. Quia visio, aut fruitio Dei sunt materia beatitudinis formalis; beatitudo quippe formalis est satietas appetitus, visio autem, & fruitio Dei sunt id, quod formaliter satiat appetitum; ergo sunt materia beatitudinis formalis, non medium ad beatitudinem. Tertiò. Et si concedatur, non esse naturaliter notum, quòd fælicitas consistat in visione Dei, atque adeo, quòd hoc sit per inuestigationem reperiendum, non sequitur, quòd visio Dei possit cadere sub electione, aut sub consilio, sed tantùm, quòd illa veritas cadat sub disputatione, vt supra dictum est. Et ex hoc soluta est ratio dubitandi.

CAPVT IX.

An voluntas possit ferri in impossibile.

1. IMpossibile, quemadmodum etiam possibile, dicitur per ordinem ad potentiam. Tamen aliquando id, quod dicitur impossibile, est res aliqua, aut modus, aut conditio essendi, aut aliqua veritas; vnde dicitur impossibile, non in ordine ad quamcumque potentiam, sed tantùm in ordine ad potentiam creatam; nam apud Deum nullum verbum, vt Angelus dixit, idest, nulla veritas est impossibilis: aliquando id, quod dicitur impossibile, subterfugit rationem entis, seu implicat contradictionem, vt est combinatio prædicatorum repugnantium. Et tale est impossibile, etiam in ordine ad Deum; quia reuera posse illud facere, non est posse facere aliquid, cum illud nihil sit; terminus autem factionis, sine quo nec intelligi potest factio, debet esse aliquid; nam facere

cere nihil, est non facere; de qua re plura dicta sunt libro de Deo.

Loquendo de impossibili primo modo, idest, quod in se est res, vel veritas aliqua, quæ tamen fieri non potest per potentiam creatam, dicendum est, illud esse volibile. Hoc expressit Philosophus 3. Ethicorum cap. 3. dicens: *Voluntas impossibilium est, veluti immortalitatis*. Hoc ostendit experientia: multa enim desideramus, quæ viribus creatis impossibilia sunt, veluti illud, quod memorat Apostolus, transferri de statu viæ ad statum gloriæ, morte non intercedente: *Nolumus enim expoliari, sed superuestiri, vt absorbeatur, quod mortale est, a vita*. 2. Corinth. 5.

Plures tamen Recentiores dicunt, tale impossibile posse desiderari voluntate inefficaci, seu simplici complacentia; non verò uoluntate efficaci.

Sed, si voluntatem efficacem dicunt illam, quæ coniungitur cum effectu ex uirtute ipsius volentis, certè tale impossibile non potest esse volitū voluntate efficaci, cum desint uires in uolente. Si autem uoluntas efficax dicatur, quæ poneret effectum, si posset, uel quæ non sinit uolentem quiescere, nisi adepta re, quam uult; tale impossibile potest appeti uoluntate efficaci: intensiùs sanè sunt uolita aliqua nostris uiribus impossibilia, ut fælicitas, uel immortalitas, quàm aliqua possibilia.

Loquendo de impossibili secundo modo, idest, quod subterfugit rationem entis, seu, quòd est repugnantia terminorum, & per nullam potentiam est possibile, dicendum, quòd, si illud est cognoscibile, ut bonum, est etiam uolibile, quia uoluntas sequitur formam apprehensam, idest, fertur in res, prout sibi sunt propositæ ab intellectu; ergo, si tale impossibile potest apprehendi, ut ens, & bonum, poterit etiam esse uolitum. An autem illud sit ita cognoscibile, non est præsentis negotij discutere, sed pertinet ad Logicos, uel Methaphysicos. Ego quidem existimo, quòd non, idest, quòd intellectus non possit apprehendere propositionē in terminis repugnantē: aliter posset apprehēdere, id simul esse, & non esse, quod est impossibile; atque adeo, quòd non possit proponere uoluntati, ut bonum, obiectum illius propositionis. Quòd si aliquando uidetur intellectus aliquid tale apprehendere, i, simul esse carentiam, & positiuum, reuera apprehendit duo positiua, apprehendens, scilicet, carentiam, ut quid positiuum, & uocans illud carentiam; & in hoc fallitur. Hinc Augustinvs libro octoginta trium quæstionum, qu. 22. *Quisquis*, inquit, *vllam rem aliter, quàm ea res est, intelligit, fallitur; & omnis, qui fallitur, id, in quo fallitur, non intelligit; non ergo potest quidquam intelligi, nisi, vt est*. Et ad simile propositum, lib. 15. de Trinit. cap. 10. *Quecumque nota sunt, vera sunt, alioquin nota non eßent: nemo enim falsa nouit, nisi, cum falsa esse nouit; quod si nouit, verum nouit; verum enim est, quòd illa falsa sint*. Hucusque Augustinus.

Ex cuius dictis sequitur, quòd, cum carentia apprehenditur, ut quid positiuum, & è contra, reuera non apprehenditur carentia: putat autem apprehendens, se tunc illam apprehendere, quia carentiam uocat nomine positiui. Eodem modo, cum putatur, carentiam, & positiuum, siue formam, & carentiam posse esse simul, apprehenditur carentia, ut forma, atque adeo apprehenduntur simul duo positiua, non carentia, & positiuum: ut si quis putaret, posse esse in aere simul lucem, & tenebras, apprehenderet tenebras, ut quid positiuum; si enim apprehenderet eas, ut carentiam lucis, impossibile esset, ut iudicaret, posse simul componi in aere tenebras, & lucem, quia impossibile est, ut iudicaret, idem simul esse, & non esse, seu, simul esse rem, & carentiam eius. Quòd si quis neget hoc esse impossibile, tollit omnem regulam discernendi uerum à falso: omnis quippe discursus innititur illi principio, quod principium non aliunde sciri potest esse uerum, nisi quia intellectus iudicare non potest, oppositum esse uerum; quòd si intellectus id iudicare posset, non haberetur, unde cognosceretur ueritas illius principij; non enim ex alio principio deduci potest. Quòd si quis rursus dicat: iudicio uero non posse iudicari falsum esse illud principium, at falso iudicio iudicari posse: si quis, inquam, ita dicat, rogandus est, unde sciat, quòd iudicium de ueritate illius principij sit uerum, iudicium uerò de falsitate, sit falsum; nec enim, ut dicebatur, ex alijs principijs id deduci potest, cum illud sit primum principium, ante quod nullum; Est ergo hoc refundendvm in ipsam uim luminis intellectualis, cui impossibile sit iudicare, illud principium esse falsum. Sicut enim voluntas non potest simul prosequi, & fugere, seu non prosequi idem obiectum, & sicut oculus non potest videre lucem, ac tenebras, quia videre tenebras est non videre; ita intellectus non potest apprehendere, idem simul esse, & non esse; quia, cum non esse non positiuè apprehendatur, sed per remotionem entis, simul apprehenderet, & non apprehenderet ens, siue apprehenderet, & remoueret ens. Ergo, si quando uidentur apprehendi contradictoria, ut simul uera, reuera non apprehenduntur contradictoria, sed putantur apprehendi, quia, scilicet, negatio uocatur nomine positiui: sicut, exempli gratia, quando apprehenduntur tenebræ, ut quid positiuum, reuera non apprehenduntur tenebræ, quia, cum falsum sit, tenebras esse quid positiuum, intellectus eo modo illas apprehendens, fallitur; omnis autem, qui fallitur, id, in quo fallitur, non intelligit, ut Augustinus dixit; ergo tunc reuera non intelliguntur, uel apprehenduntur tenebræ, sed aliquid aliud, quod apprehendens malè uocat tenebras. Ex quibus sequitur id, quod dicebamus, nimirum, impossibile esse, ut id, quod implicat contradictionem, possit apprehendi, ut uerum, atque adeo proponi uoluntati, ut bonum.

3. Sed

3. Sed fortè huc adducentur Hyrcocerui, Chymæræ, Tragelaphi, negotia, ſeu potiùs, otia Logicorum.

Reſpondeo, quòd, ſi per Chymeras, & huiuſmodi intelliguntur compoſita ex pluribus naturis ſpecie diuerſis, non conſtat, ſaltem ex terminis, quòd ipſa implicent contradictionem; ſi enim natura humana potuit in Chriſto Domino uniri ſuppoſito diuino, non obſtante diſtantia infinita inter ea, fortè non eſt impoſſibile, ut illæ compoſitiones fiant ex naturis ſpecie diuerſis, uel ſaltem, non apparet ex ipſis terminis, illas uniones implicare. Cumque nos non cognoſcamus eſſentias rerum, ſed tantùm accidentia, neſcio, quomodo dicatur, quòd intellectus tales naturarum faciat uniones; & qua certitudine aſſeratur, illas reuera eſſe impoſſibiles. Potiùs autem uidentur iſtæ uniones fieri per imaginatiuam; uniones, inquam, membrorum, & accidentium externorum, non naturarum.

Si autem per Chymeras, & Tragelaphos intelliguntur compoſita ex terminis repugnantibus, ut ex ente, & negatione entis, negamus, ea per intellectum poſſe fieri, quamuis fortè putentur fieri, dum non apprehenditur id, quòd putatur apprehendi, ſed aliud.

Sed adhuc dicetur, quòd damnati appetunt Deum non eſſe, ne eos puniat; ergo apprehendunt Deum non eſſe; ſed, Deum non eſſe, implicat contradictionem; ergo damnati apprehendunt id, quod implicat contradictionem. Minor probatur. Quia in eo, quòd dicitur, Deus, dicitur exiſtens, quia exiſtentia eſt de eſſentia Dei; ergo, dum apprehenditur Deus non exiſtens, apprehenditur exiſtens non exiſtens, quod eſt contradictio.

Reſpondeo, dum apprehenditur, Deum non eſſe, non apprehendi, ſaltem immediatè, contradictoria; nam contradictoria ſunt, eſſe ſimul, & non eſſe; ergo deberet apprehendi, quòd Deus ſimul ſit, & non ſit; ſed non ſupponitur apprehendi hoc, ſed tantùm, quòd Deus non ſit; ergo ex vi talis apprehenſionis non apprehenduntur contradictoria; ſed tantùm apprehenditur Deus, vt non ens, ideſt, per remotionem entis, non per poſitionem.

Ad probationem Minoris negatur, quòd in eo, quo dicitur Deus, dicatur exiſtens, cum conſtet ab Atheis dici, Deum non exiſtere; neque id eſt, quia ipſi non conueniant cum alijs in conceptu, ſeu ſignificato quid nominis Dei, aliter non negarent id, quod alij aſſerunt, atque adeo pugna inter Atheos, & alios eſſet pugna Andabatarum, ideſt, cæcorum non videntium de quo, & contra quos dimicent: veluti, ſi aliquis nomine hominis intelligeret id, quod communiter intelligitur, alter verò intelligeret panem, & litigarent; an homo eſſet animal rationale. Igitur Athei conueniunt cum cæteris in ſignificato quid nomi-

nis Dei, ideſt, quòd ea voce ſignificetur ens primum cauſans, & gubernans omnia, atque idipſum negant dari; ergo adhuc intelligentes id, quod communiter intelligitur nomine Dei, negant Deum exiſtere; ergo, cum dicitur, Deus, non dicitur exiſtens. Neque rurſus dicendum eſt, quod Athei, licet impij, & inſipientes, adeò inſaniant, vt non intelligant vim contradictionis, vel neque propriam vocem, vt id, quod dicunt exiſtere, dicant non exiſtere, cum etiam Philoſophi, & quidem celebres Atheiſmo inhæſerint, quos retulimus libro de Deo cap. 4. Negatur igitur, exiſtentiam eſſe de ratione Dei; non enim explicat, quid ſit Deus, neque omnino eſt prædicatum, quod propriè dicatur de ſubiecto, ſed ponit ſubiectum, atque adeo explicat de ſubiecto: an ſit, non verò: quid ſit; quod latiùs explicauimus, & probauimus loco citato. Hæc licet Logicalia, placuit huc afferre, quia plura obſcura, abſurdiſſima, & penè phantaſtica de hiſce rebus animaduertimus circumferri.

4. Quidam Theologi ad Argumentum ſuperius reſpondent, damnatos non appetere per ſe, Deum non eſſe, ſed per accidens; quatenus ſcilicet, dum appetunt, ſe non puniri, ex eo ſequitur, Deum non eſſe; quare dicunt, id, quod eſt impoſſibile, poſſe appeti per accidens, licet non per ſe.

Sed hoc non eſt neceſſarium. Primò; quia ea, quæ ſe conſequuntur in ratione entis, non ſe conſequuntur neceſſariò in ratione voliti, cum per intellectum poſſint fieri præciſiones, & per voluntatem appeti res, prout proponuntur ab intellectu; ergo, etiam ſi damnati appetant aliquid, ad quod in re ſequatur, Deum non eſſe, non ſequitur eos appetere per accidens, Deum non eſſe: aliter dicendum eſſet, quòd Deus velit peccatum per accidens, quia vult actum creaturæ, cui connectitur malitia; hoc autem communiter non conceditur. Secundò. Quia ex carentia pœnæ in damnatis non ſequitur, Deum non eſſe, niſi talis carentia ſit ex defectu iuſtitiæ; poteſt autem contingere non ex defectu iuſtitiæ, ſed ex miſericordia Dei, vt pœna damnatorum ceſſet; immo id futurum putauit Origenes cum nonnullis antiquis etiam reſpectu Dæmonum, quod refert, & refellit Auguſtinus lib. 22. de Ciuitate Dei. Tertiò; quia, vt dictum eſt, apprehendere Deum non eſſe, non eſt apprehendere contradictoria; quare, etiam ſi damnati id, vel per ſe, vel per accidens apprehendant, aut appetant, non ſequitur, eos apprehendere, aut appetere contradictoria.

5. Sed rurſus obijcitur. Non eſſe nullam habet rationem entis; ſed damnati appetunt non eſſe, vt careant æternitate pœnæ, quam patiuntur; ergo id, quod nullam habet rationem entis, eſt volibile.

Reſpondeo, non implicare contradictionem, damnatos non eſſe,

immo

immò esse veritatem possibilem, atque adeo volibilem. Ad Argumentum ergo dicitur, quòd non esse post esse habet rationem entis priuatiui, seu, est priuatio entis, priuationes autem possunt apprehendi, & desiderari, sicut desiderari potest mors alicuius, vel nox, aut silentium. Quamuis autem non possit desiderari nisi bonum, tamen carentia essendi, seu annihilatio à damnatis potest apprehendi vt bona, quatenus finis miseriæ, sicuti multi homines desiderauerunt, & intulerunt sibi mortem, quamuis nec scirent, nec crederent vitam animæ post corpus, immò crederent, in morte interire etiam animam, apprehendentes, scilicet, vt bonam, carentiam essendi, quia liberabantur à miserijs vitæ præsentis; itaque, vt acutè obseruat Augustinus lib. 3. de libero arbitrio cap. 6., potiùs fugerunt miseriam, quàm appetierint non esse: idest, adeo fugerunt miseriam, vt nec propter esse illam pati voluerint.

Arguitur tandem. Quia ex sententia nonnullorum Theologorum, Angeli, qui peccauerunt, appetierunt Dei æqualitatem; at æqualitas creaturæ ad Deum omnino implicat contradictionem, vt patet; ergo id, quod implicat contradictionem, potest esse obiectum voluntatis.

Respondeo, sententiam eorum Theologorum esse falsam; non enim potest creatura appetere, se esse æqualem Deo; appeteret enim simul, se esse, & non esse; appeteret se esse, vt supponitur; appeteret verò, se non esse, quia, si æqualis Deo est, iam non ipsa, sed Deus est. Non credo autem, illos Theologos sensisse, quòd Angeli peccantes appetierint, se simul esse, & non esse, neque hoc pertinebat ad appetitum propriæ excellentiæ, in quam tendebat eorum superbia; nam appetere, se esse, & non esse, non est appetere propriam excellentiam. Itaque, si eorum peccatum fuit superbia, non appetierunt æqualitatem cum Deo, sed quandam cum Deo similitudinem, idest, nulli subesse, & alijs præesse; quod, quamuis etiam sit impossibile, non tamen implicat ex terminis immediatè: vel appetierunt habere per naturam, quod sibi donandum erat per gratiam, vt plerique Theologi existimant, inter quos noster Ægidius; sed de his hactenus.

CAPVT X.

An Electio sit tantùm possibilium?

1. Affirmandum est cum D. Thoma hic, omnibusque Scholasticis. Id enim non solùm affirmat, sed etiam probat Philosophus. 3. Ethic. cap. 5. sic loquens: *Electio non est impossibilium, & si quis hanc electionem vocet, desipere videbitur; at voluntas impossibilium est, Est etiam*

volun-

voluntas circa illa, quę ab ipso, qui vult, nequaquam fiunt. Verum hæc talia eligit nemo, sed ea dumtaxat, quæ ipse facere posse existimat. Omnino autem videtur electio circa illa versari, quæ in nostra sunt potestate. Et cap. 6. *Consultabile, & eligibile idē sunt, nisi, quòd eligibile rem iampridem determinatam significat: quod enim in deliberando cæteris prætulimus, id eligibile dicitur; cum ergo sit eligibile consultabile affectatio eorum, quæ in nobis sunt, electio vtique erit consultatio, affectatio eorum, quæ in nobis sunt.* Hactenus Aristoteles.

Hinc conficitur ratio à D. Thoma: Electio non est nisi de agibilibus, sicut consultatio, & deliberatio; sed non est agibile, nisi quod est in nostra potestate; ergo electio non est nisi possibilium.

CAPVT XI.

An Electio semper sit ex pluribus?

1. QVæstio hæc est de nomine. Certum est enim, voluntatem posse ad finem assumere medium, etiam si sit vnicum. Solùm ergo potest quæri: an assumptio talis medij possit dici electio, quod pertinet ad significationem vocis.

Nihilominus in eo sensu accipi solet electio, vt sit acceptio vnius medij præ alijs, adhibito consilio; quod consilium sanè adhiberi non potest, vbi est vnicum tantùm medium de necessitate assumēndum ab intendente finem; quare electio propriè sumpta semper est ex pluribus; atque id dixit Philosophus 2. Moralium Eudemiorum cap. 10.

In hoc sensu accipitur electio in iure, de cuius substantia proinde dicitur esse, vt sit ex pluribus. Quod notauit Abbas Panormitanus in cap. *Cum terra*, de Electione, & Electi potestate; in quo capite damnatur consuetudo Conuentus Hierosolymitani, qui nominabat duas personas latenter auribus Patriarchæ, vel Principis, vt sic alterius eligendi, vel totius electionis irritandæ idem Patriarcha, & Princeps plenariam haberet facultatem. Vbi Abbas citatus: *Nota*, inquit, *tertiò, quòd consuetudo non potest tollere substantialia electionis; nam eligere est vnum ex pluribus capere, hic autem tenebantur eligere Prælatum ad voluntatem Principis, vel Patriarchæ, quod erat contra substantiam actus.* Hæc ille.

CAPVT

CAPVT XII.

An ex duobus bonis, siue medijs æqualibus, possit voluntas alterutrum eligere?

1. DVplex est in hac re sententia. Affirmant Henricus, Riccardus, Maior, Marsilius, & communiter Recentiores. Negat noster Ariminensis in 1. dist.40. qu.1. art.1. quem sequuntur hic Corradus, & Vasquez.

Mihi videtur dicendum, voluntatem ex duobus medijs, vel bonis æqualibus posse alterutrum accipere, eam tamen acceptionem non esse dicendam in omni rigore electionem. Prima pars Assertionis probatur: quia obiectum voluntatis est bonum absolutè, non bonum, quod est melius; ergo potest ferri etiam in æquale, quia quælibet potentia, maximè libera, potest ferri in omne id, in quo reperitur ratio sui obiecti formalis.

Quod si dicatur: Obiectum quidem voluntatis esse bonum absolutè, in comparatione autem duorum obiectum esse bonum melius.

Contra est primò; quia sic reuera negatur, quòd obiectum voluntatis vniuersaliter sit bonum absolutè. Secundò; quia valdè restringitur facultas voluntatis; si enim non potest ferri in bonum æquale, multò minùs poterit ferri in bonum inferius; ergo tantùm poterit ferri in bonum melius, quod est valdè restringere eius facultatem.

Respondent, posse voluntatem excitare intellectum, vt consideret nouas, & nouas rationes bonitatis in obiectis, propter quas vnum possit apparere melius altero, & sic voluntas erit potens in quodlibet.

Sed contra primò; quia voluntas non est libera, sed necessitata ad bonum prosequendum, licet in qualibet re possit intellectus inuestigare rationes malas, à quibus possit fugere voluntas; ergo, si in comparatione duorum voluntas non potest prosequi, nisi melius, debet dici necessitata ad melius; licet intellectus possit inuestigare varias rationes, propter quas hoc, vel illud appareat melius.

2. Quia, si post nouas considerationes, aut consultationes adhuc obiecta apparent æqualia, voluntas remanebit impotens ad se determinandum, atque adeò non libera; & oportebit consultare in infinitum.

2. Probatur secundò Assertio ex Augustino lib. 12. de Ciuitate Dei cap.6. *Si eadem,* inquit, *tentatione duo tententur, & vnus ei cedat, atque consentiat, alter idem, qui fuerat, perseueret, quid aliud apparet, nisi*

vnum voluisse, alterum noluisse à castitate deficere? Vnde, nisi propria voluntate? Si eadem fuerat in vtroque corporis, & animæ affectio, amborum oculis pariter visa est eadem pulchritudo, ambobus pariter institit occulta tentatio? Hæc Augustinus. Ergo stante æqualitate obiecti etiam secundùm apparentiam, (non enim fuisset eadem corporis, & animæ affectio ante assensum, vel dissensum, si bonum fornicationis vni apparuisset melius, quàm alteri) potest esse diuersa determinatio voluntatis; ergo etiam inter bona æqualia potest voluntas se ad alterutrum determinare.

Respondet Vasquez, quòd ex duobus bonis æqualibus, quæ se habent, vt fines, potest voluntas alterutrum eligere, non verò ex duobus bonis æqualibus, quæ se habent, vt media; quia consultatio, & electio est de medijs, non de fine, & est de bono meliori, non de æquali.

Hæc Responsio concedit intentum, quantùm ad rem, idest, quòd absolutè ex duobus bonis æqualibus possit voluntas alterutrũ assumere; facit autem vim in voce electionis, atque adeò quæstionem de nomine, quod in nostra Assertione innuimus, & statim patebit. Absolutè autem de pluribus bonis potest quæri, in quonam ex illis sit constituenda ratio finis, quamuis hæc inquisitio non appellatur consultatio, vt diximus; ergo si apparentibus illis æqualibus in bonitate, potest voluntas alterutrũ assumere, potest voluntas determinare se inter æqualia, licet talis assumptio, siue acceptio non appelletur electio.

Secunda autem pars nostræ Assertionis, idest, quòd hæc assumptio non appelletur electio, ostenditur; quia electio dicitur determinatio illa voluntatis, quæ sequitur ex vi consultationis præcedentis; ideo enim consultamus, vt eligamus optimum; sed consultatio non est de bono æquali, nec minori, sed meliori, idest, vt cognoscamus, quodnam ex bonis propositis sit aptissimum, & vtilissimum ad finem; ergo, si accipitur bonum æquale, vel minus, non est ex vi consultationis, sed ex libertate voluntatis, & consultatio præcedens se habet ad illam acceptionem veluti per accidens, & quasi non præcessisset; ergo talis acceptio non est dicenda in rigore electio; & hoc videntur intendisse Authores oppositę sententiæ. Idque contingit in ijs, qui ex duabus opinionibus æquè probabilibus eligunt, quam maluerint in operando; mouentur enim ad alteram eligendam non à ratione, sed à voluntate; atque adeò non propriè eligunt.

3. Obijcitur primò authoritas Anaximandri, Platonis, & aliorum Philosophorum, qui teste Aristotele 2. de Cęlo textu 93. eam rationem assignabant, cur terra non moueretur, quia, cum esset in medio mundi, æquè respiciebat quamlibet mundi partem, atque adeo non aderat causa, cur potiùs ad hanc partem moueretur, quàm ad illam; ergo ex mente horum Philosophorum inter æqualia non potest dari determinatio, quia

quia non est ratio, cur potiùs ad hoc, quàm ad illud.

Respondeo, talem sententiam reijci ab Aristotele ibi; & diuersam esse rationem de libero arbitrio, & de natura terræ; quia hæc determinatur ad motum à generante efficienter, & formaliter à propria forma, arbitrium verò à seipso determinatur.

Obijcitur secundò id, quod affert idem Aristoteles ibid textu 93. ex aliorum sententia, hominem famelicum, & sitibundum inter esculenta, & poculenta pariter distantia, & ęqualis suauitatis fame, & siti periturum, quia non est ratio, cur potiùs moueatur ad hæc, quàm ad illa; id, quod in quodam amente se vidisse testatur Medina 1.2. qu.13. ar.2. ad 1. & communiter refertur de asina Buridani. De capillo etiam, referente Aristotele ibid. dicitur, quòd si distendatur æqualiter, etiam si validissimè, non frangetur, quia non est ratio, cur potiùs frangatur in vna parte, quàm in alia, frangi autem simul secundùm omnes non potest.

Respondeo, quòd homo inter esculenta, & poculenta, etiam ęqualiter distantia, etiam ęqualiter appetibilia determinabit seipsum per suam libertatem, atque adeo fame, & siti non peribit; etiam si hoc acciderit in illo amente, vel in asina, qui per appetitum sensitiuum mouebantur ab obiectis; idem dicitur de capillo. An autem vera sint, quæ de his asseruntur, non est huius loci declarare.

Obijcies tertiò. Quando media sunt æqualia, nec possunt simul applicari ad finem, tunc adhibetur consultatio de alterutro præferendo; ergo quoadusque non appareat alterum alteri præstare non formatur iudicium, neque electio, quia electio secundùm Philosophum est appetitus præconsiliati, seu pręiudicati.

Respondeo ex dictis, posse accipi medium ęquale; sed talem acceptionem non esse dicendam rigorosè electionem propter rationem, quę tangitur in Argumento, & nos supra adduximus.

Obijcitur quartò. Non potest exire actus determinatus à potentia indifferente; sed, quando media apparent æqualia, voluntas est indifferens; ergo nulla potest ab ea exire determinatio. Minor probatur; quia voluntas determinatur à suo obiecto, quod est bonum; sed ex bonis æqualibus non adest, quod determinet eam, non enim potiùs vnum, quàm aliud; ergo voluntas est indifferens.

Respondeo, quòd à potentia indifferente, sed determinatiua sui ipsius, qualis est potentia libera, potest exire actus determinatus. Ad Minorem dicitur, quòd voluntas determinatur à bono, quatenus non potest prosequi, nisi bonum, sed inter plura bona determinat seipsam; si enim necessariò melius prosequeretur, non determinaretur à bono, sed à meliori.

CAPVT XIII.

An ex duobus bonis, seu medijs inæqualibus possit voluntas eligere id, quod apparet minùs bonum?

1. EXistimo respondendum affirmatiuè, sicut ad Quæstionem superiorem, & cum limitatione, scilicet, quòd assumptio, seu acceptio boni inferioris, licet sit possibilis, non tamen est dicenda in rigore electio. Probatur; quia aliter voluntas esset determinata ad bonum melius, non simpliciter ad bonum, nam bonum inferius est absolutè, & simpliciter bonum; ergo si voluntas non potest illud assumere in comparatione melioris, sequitur, quòd sit determinata ad melius. Quam rationem maximè vrget Carafa.

Probatur secundò. Deus ex bonis inæqualibus potest velle, quod est minùs bonum; ergo etiam voluntas creata. Antecedens probatur: quia Deus poterat facere vniuersum perfectius, quàm fecit; potest etiã modò illud perficere; & vniuersaliter Deus non facit, nec tenetur facere, aut velle quod perfectius est.

Respondet Vasquez esse disparem rationem de Deo, & voluntate creata; quia Deus non eligit vnam creaturam comparatè cum alia, quam reijcit, sed quamlibet absolutè, quia iudicium Diuinum non proponit bonitatem vnius medij, vel rei comparatè cum alia; ideo voluntas creata non potest assumere bonum inferius respectu melioris, licet id possit voluntas Diuina.

Hæc Responsio nulla est. Vel enim Deus cognoscit vnam rem esse meliorem altera, siue magis conducere ad manifestationem suæ gloriæ, vel non; si cognoscit, in eo est vis argumenti, quod non vult id, quod cognoscit esse melius, immo vult, quod cognoscit esse inferius. Si non cognoscit; ergo minus cognoscit Deus, quàm creatura, nam creatura id cognoscit.

Quod verò acceptio boni inferioris præ superiori nõ sit dicenda rigorosè electio. Probatur sicut capite præcedenti; quia electio supponit consultationem; hæc autem non est de bono inferiori, neque de æquali, sed de meliori; ergo, licet voluntas possit assumere bonum inferius præ superiori, id tamen non facit ex vi consultationis, sed ex sua libertate; ergo illa assumptio non est dicenda rigorosè electio.

2. Obijcitur primò fundamentum sententiæ contrariæ. Carentia per-

perfectionis malum est, & in malum nullo modo potest ferri voluntas per prosequutionem; at ferri in minùs bonum postposito maiore est prosequi carentiam perfectionis, quæ est in bono maiori, atque adeo est prosequi malum; ergo voluntas non potest ferri in minùs bonum postposito maiore. Minor probatur; quia tota perfectio, quæ est in bono minore, est etiam in maiore, & aliquid amplius; ergo si voluntas, postposito bono maiore, prosequitur minus, iam non prosequitur illud propter perfectionem, quam habet, siquidem illa reperitur etiam in bono maiore, sed propter carentiam perfectionis maioris; ergo prosequitur malum vt malum, quod est impossibile.

Respondeo negando Minorem; ad probationem negatur Consequentia: sicut enim inter æqualia electio vnius præ alio est ex vi libertatis, non est excellentia obiecti, ita inter inæqualia electio inferioris pręsuperiore non est ex vi obięcti, sed est ex libertate voluntatis. Quare voluntas eligit minùs bonum, qua vult illud bonum, licet minus, non quia velit carentiam.

Obijcies secundò: *Sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis, & maximum ad maximum;* sed bonum simpliciter necessitat voluntatem ad sui prosequutionem; ergo multò magis bonum melius; ergo volũtas non potest prosequi minùs bonum relicto maiore.

Respondeo: si nomine boni simpliciter intelligatur bonum, cui nulla admiscetur ratio mali, conceditur, necessitari voluntatem ad ipsũ prosequendum; sed in comparatione duorum illud bonum, quod apparet melius altero, non supponitur esse bonum simpliciter in hoc sensu; tantùm enim obiectum beatificum, & beatitudo formalis sunt in hoc sensu bonum simpliciter, neque tali bono potest dari bonum melius. Si verò nomine boni simpliciter intelligatur quidquid absolutè potest dici bonum, quamuis habeat admixtam aliquam rationem mali, negamus, quòd bonum simpliciter in hoc sensu necessitet voluntatem ad sui prosequutionem, aliter etiam bonum inferius necessitaret sic voluntatem, quia etiam illud est bonum simpliciter in hoc sensu. Argumentum ergo fundatur in æquiuocatione de ly bono simpliciter, atque adeò nihil concludit.

CAPVT XIV.

An Electio reperiatur in brutis?

1. SI nomine electionis intelligatur simpliciter acceptio vnius præ alio, ea reperitur in brutis: possunt enim bruta accedere potiùs

ad hunc cibum, quàm illum, quia est sibi congruentior, vel vsitatior; potiùs ad hunc vocantem, quàm alium, quia est notior, vel beneficentior; ingredi potiùs hanc viam, quàm illam, quia, vel amænior, vel tutior, vel breuior.

Sed nomine electionis intelligitur acceptio vnius præ alio ex libertate, aut etiam præuio consilio, siue consultatione, & in hoc sensu sententia communis est, non esse electionem in brutis.

Hoc expressit Aristoteles 3. Ethic. cap. 2. vbi habet iuxta translationem Argiropyli: *Quòd fit sponte ad plura se extendit, est enim cum pueris, & animalibus cæteris nobis commune, electio verò non est communis; & ea, quę à nobis sponte fiunt, sponte quidem nostra fieri dicimus, electione verò non dicimus*. Idipsum docet D. Thomas 1. 2. qu. 13. ar. 2. quem sequuntur omnes Interpretes, & alij. Probatur: quia si bruta haberēt electionem in sensu dicto, haberent liberum arbitrium, & consequenter essent capaces præceptorum, virtutis, vitiorum, beatitudinis, supplicij, quod repugnat lumini naturali, & Diuino.

Probat secundò D. Thomas; quia bruta mouentur per appetitum sensitiuum, hic autem est determinatus ad vnum particulare secundùm ordinem naturæ, electio autem est acceptio vnius præ alijs, atque adeò est respectu plurium; ergo in brutis non potest esse electio.

2. Sed contra hanc rationem statim insurgit difficultas; quia bruta non sunt determinata ad vnum particulare, vt patet; & licet sint determinata ab bonum delectabile, tamen sub hoc continentur multæ species delectabilium; ergo poterit in ipsis dari electio vnius delectabilis præ alio.

Respondetur ex Caietano hic, quem cæteri sequuntur, mentem D. Thomæ non esse, quòd bruta sint determinata ad vnum particulare obiectum, sed ad vnam exercitij partem, id est, quòd pluribus delectabilibus propositis determinata sunt, vt ferantur in id, quod ipsis apparet magis conueniens. Electio autem, vt hic sumitur, dicit acceptionem vnius prę alio liberè, non ex determinatione naturæ, ideò in brutis non potest esse electio.

Assignatur etiam duplex disparitas inter appetitum brutorum, & voluntatem rationalium. Prima; quia voluntas potest ferri in bonum in communi, idest, non determinatum ad hoc, vel illud; appetitus autem semper fertur in bonum determinatum, & particulare; sicut sensus non videt colorem in communi, sed hunc colorem; & hoc, loquendo de obiecto materiali, quod appetitur; nam loquendo de obiecto formali, siue de ratione mouendi, seu determinandi, etiam respectu appetitus, & sensus est vniuersale, idest, natura, non particularitas; sensus enim licet videat hunc colorem, videt tamen ratione coloris, non hæcceitatis.

Dices:

Dices: si brutum sitiret, & numquam vidisset aquam, ipsum desideraret aquam, & non in particulari, quia nullam vidisset; ergo in vniuersali.

Respondetur à quibusdam, quòd ratio obiectiua mouens eius appetitum esset ratio aquæ in communi, desideraret autem hanc, vel illam disiunctiuè. Sed reuera, si numquam vidisset aquam in particulari, nec posset desiderare illam in particulari, neque in vniuersali; quia cognitio rei in vniuersali, supponit cognitionem eius in particulari, cum à particulari abstrahatur uniuersale. Meliùs ergo respondetur, quòd desideraret simpliciter extinctionem sitis, siue carentiam illius molestię; sicut etiam homines laborantes febri, & nescientes medicinam, desiderant morbo liberari.

Secunda disparitas est; quia voluntas, proposito bono ab intellectu, potest ferri, & non ferri in illud, cum possit intellectus inuenire aliquam rationem mali in illo; appetitus autem, proposito bono, non potest non ferri in illud, & proposito malo non potest illud non fugere; sicut ouis non potest non fugere lupum.

3. Contra Conclusionem adest grauis difficultas; quia bruta appetunt media propter finem; mouent enim seipsa ad rapiendum cibum, accipiunt vnum cibum præ alio, vt ouis, quæ vnam herbam comedit, aliam relinquit; videntur mirabili sagacitate præditi, vt apes in fabricandis fauis, aranęę in texendis telis, canis in sequendis ceruis; si enim ad triuium peruenerit, odoratu explorat, per quam viam transierit ceruus, &, si cognouerit non transisse per primam, vel secundam, securus, absq; alia exploratione ingreditur tertiam, quasi syllogisticè concludens, necessariò per illam transisse, cum alia non supersit. Has tres difficultates tangit in articulo D. Thomas.

Ad primam Respondetur, quòd appeteret vnum propter aliud non est eligere, nisi sit cum quadam discretione vnius medij ab alio, quod locum non habet, nisi vbi appetitus est indifferens, quod in brutis non reperitur.

Ad secundam respondetur, quòd brutum accipit vnum cibum præ alio, qua appetitus eius est determinatus ad illum.

Ad tertiam dicitur, quòd virtus mouentis apparet in mobili, & ordo rationis in re ordinata, sicut directio sagittantis in sagitta directa, & in motu horologiorum ingenium artificis. In brutis ergo, & in naturalibus apparet ordo artis Dei, ad quem comparantur naturalia, vt artificialia ad artificem; vnde in ipsis apparent quædam sagacitates, quatenus habent naturalem inclinationem ad quosdam ordinatissimos processus: non autem in eis est ratio, aut aliqua electio; quòd ex eo apparet, quia omnia bruta, quæ sunt vnius naturæ, similiter operantur, nec

nec proficiant in operatione. Ita D. Thomas. Ad illud de ingressu canis per tertiam viam post explorationem duarum, potest dici, ibi nullam esse conclusionem syllogisticam, sed canem ingredi statim tertiam viam, quia non adest alia, quam ingrediatur.

CAPVT XV.

An Consilium sit de medijs tantùm.

1. CVm electio sequatur consilium, seu consultationem, postquam de electione diximus, non nihil etiam de consilio dicendum est. Quærimus igitur, vtrum Consilium sit tantùm de medijs; quod quærit D. Thomas qu. 14. ar. 1. Et cum eodem respondetur affirmatiuè; quia Consilium, seu consultatio, seu deliberatio est de agibilibus; omnis autem actio supponit intentionem finis, quia omne agens agit propter finem; ergo omnis consultatio supponit intentionem finis; ergo omnis consultatio est tantùm de medijs, non de fine; vnde rectè inquit D. Thomas, quòd finis se habet in agibilibus, vt principium in speculabilibus; sed de principio in speculabilibus non est quæstio; omnis enim quæstio est de veritate, vel falsitate propositionis, quatenus deduci potest per aliqua principia, atque adeò omnis quæstio est de conclusione; ergo in agibilibus omnis consultatio est de medijs, non de fine.

Contra hanc rationem obijcit Valentia. De ipso fine potest esse inquisitio; an sit constituendus aliquis finis, nec nè; & inter plures fines quinam sit præferendus; quæ inquisitio erit de fine, vt finis est, non vt medium ad alium finem, quo sensu concedit D. Thomas, posse esse quæstionem de fine, sicuti potest esse quæstio de principio quatenus conclusio est deducibilis ex principio superiori; ergo conclusio supra posita est falsa.

Propter hoc argumentum multa profert, multaq; exaggerat aduersùs Valentiam Carafa, quæ punctum difficultatis tangere non videntur. Responsio tamen facilis est: Nam de eo, an sit constituendus aliquis finis, nulla potest esse quæstio, loquendo de fine vltimo, cum à natura determinatus sit vnicuique rei suus finis, vt homini beatitudo, seu satietas appetitus; licet possit quæri, in qua re sit constituendus talis finis tamquam in materia, quæ satiet appetitum; vnde de fine hominis tot fuerunt sæcularis Philosophiæ disceptationes, vt patet ex Tullio in quinque libris de Finibus; quæ tamen erit disputatio, seu quæstio speculatiua, non consilium, seu consultatio, quæ est de agibilibus. Si autem de pluri-

pluribus finibus quæritur, quinam sit præferendus, iam ex hoc patet illos considerari, vt media in ordine ad vltimum finem, dum quæritur, quodnam sit aptius ad consequutionem vltimi finis; ergo finis, vt finis, nunquam est obiectum consilij, seu consultationis.

Addit D.Thomas, quòd consilium nunquam est, nisi de rebus contingentibus, quia, scilicet, in his plures circumstantias considerari oportet, quæ non tam facilè ab vno, sicut à pluribus considerantur; vnde in ijs solet adhiberi consilium plurium; in necessarijs autem, & vniuersalibus sufficit consideratio vnius. Quòd ante D. Thomam dixerat Philosophus 3. Ethic.cap.6. *De æternis,* inquit, *nemo consultat, veluti de mundo, vel de diametro: sed neque de his, quæ in motu, & semper eodem modo existunt necessitate, siue natura, siue propter aliam causam, veluti de ortu, aut conuersione syderum; nec sanè de finibus consultamus, sed de his, quæ sunt ad finem.* Hucusque Philosophus.

CAPVT XVI.

De Consensu.

1. DE Consensu id primùm quærit D. Thomas quæst.15. art.1. An sit actus appetitiuæ virtutis. Quod quidem dependet ex declaratione quid nominis Consensus. Igitur Consensus potest significare primò concordiam, seu conuenientiam plurium in sententia, siue opinione; cum enim opinari dicatur etiam sentire, vnde opinio dicitur sententia, sicut etiam ipsum iudicium intellectus dicitur sensus, hinc Consensus potest significare concordiam plurium in sensu, siue sententia, siue opinione, & hoc modo Consensus pertinebit ad intellectum.

Rursus potest accipi Consensus pro actu voluntatis approbante, seu acceptante id, quod propositum est ab intellectu, quo sensu dicitur voluntas consentire, cum idem sentit cum intellectu, qui actus propriè est prosequutio obiecti cogniti, cui opponitur fuga, quæ dicitur dissensus. Quo modo Cõsensus est actus voluntatis, & de eo D.Bonauentura in 2. distinct. 38. art.2. quæst.2. dixit, Consensum denotare concordiam voluntatis, & intellectus. Sed, cur actui voluntatis acceptanti iudicium intellectus, seu approbanti obiectum ab intellectu propositum, conueniat, seu impositum sit nomen Consensus, nititur declarare D. Thomas ex quadam similitudine intercedente inter hunc actum voluntatis, & sẽsum ipsum, ex qua similitudine dicit, deriuari nomen Consensus ad prædictum actum. Quam similitudinem obscurè explicat; vnde variè eius littera intelligitur, seu exponitur ab Interpretibus. Mihi videtur hic

esse

esse discursus D. Thomę. Sensus id habet peculiare, quòd est cognoscitiuus rerum præsentium, & in eo distinguitur ab imaginatiua, & intellectu; vnde sentire importat quamdam applicationem sensus ad aliquid, capiendo de eo experientiam; actus autem appetitiuæ virtutis est quædam applicatio eius ad rem extra, ei inhærendo, & quasi quoddam experimentum sumendo, in quantùm complacet sibi in ea; ideo actus appetitiuę virtutis dicitur Consensus.

2. Non consistit ergo similitudo in eo, quòd, sicut obiectum sensus est singulare, ita obiectum huius actus voluntatis, qui dicitur Consensus, vt exponit Carafa; licet enim Consensus, prout est de medijs, & prout sequitur consultationem de agibilibus non sit, nisi rei singularis, quia tantùm singularia sunt agibilia; tamen adhuc D. Thomas non declarauerat, Consensum esse de medijs, & sequi consultationem: generaliter autem Consensus potest dici quælibet acceptatio voluntatis circa obiecta sibi ab intellectu proposita; obiectum autem voluntatis, sicut & intellectus, non est singulare tantùm, sed etiam vniuersale.

Neque consistit in eo, quòd eumdem modum tendendi in obiectum habeant sensus, & voluntas per actum Consensus, vt idem Carafa videtur subdere; nam in operatione sensus, qui est potentia cognoscitiua, adest motus rerum ad animam; in operatione verò voluntatis, quæ est potentia affectiua, seu appetitiua, adest motus animæ ad res; ergo non est idem modus operandi vtriusque. Sed similitudo est, vt diximus, quia sentire dicit applicationem sensus ad obiectum, ex qua sumitur quędam experientia obiecti, quod solùm sensui conuenit, quia est perceptiuus singularium præsentium. Consensus verò est quædam applicatio potentiæ appetitiuæ ad obiectum, ex qua videtur sumi aliqua experientia, seu complacentia eius. Sed hæc obiter dicta sint; non sunt enim necessaria.

In præsenti sumitur Consensus, prout dicit actum voluntatis sequentis, & approbantis iudicium intellectus, non quodcumque, sed de agibilibus, aque adeo de medijs: non quòd nomen Consensus non possit applicari alijs actibus voluntatis, vt videtur velle D. Thomas quęst. 15. art. 4. Sed, quia sumitur Consensus in præsenti pro applicatione appetitus ad id, quod determinatum est per Consilium; Consilium autem, cum sit de agibilibus, non est, nisi de medijs, quia omnis actio supponit finem; ergo de fine, prout finis est, non potest esse consultatio, id, quod etiam supra probatum est; ergo neque Consensus, prout hic sumitur.

3. Ex hoc sequitur, in brutis non adesse Consensum, cum in ipsis non sit consultatio. Quòd vlteriùs probat D. Thomas hic art. 2; quia in brutis non est libertas: Consensus autem, inquit, importat applica-

tio-

tionem virtutis appetitiuæ ad aliquid, eius autem est applicare, in cuius potestate est motus appetitiuus: tangere enim lapidem potest conuenire baculo, sed applicare baculum ad tangendum non conuenit ipsi baculo, sed ei, in cuius potestate est. Bruta autem non habent in sua potestate motum appetitiuum, sed mouentur ex instinctu, & necessitate naturæ; ergo, quamuis appetant, non tamen applicant se ad appetendum, atque adeo non propriè consentiunt.

Sed D. Thomas hic facit vim in nomine applicationis. Videtur autem posse sumi applicatio pro qualibet actione coniunctiua, seu vnitiua rei ad obiectum facta ab agente mouente seipsum; & in hoc sensu bruta applicant se ad sua obiecta delectabilia, siquidem mouent seipsa, id, quod non potest conuenire baculo, quod non mouet seipsum. Quare nulli conuenit applicare, nisi viuenti. Quòd verò vlteriùs requiratur libertas, seu habere in potestate suum motum, itaut illum possit cohibere, & relaxare, non apparet, quantùm video, ex vi significationis applicationis; quamuis Consensus in præsenti sumatur pro applicatione libera, atque adeo non conueniat brutis.

Tandem hic disputatur de differentia inter Electionem, & Consensum, siquidem vterq; actus versatur circa media, & sequitur consultationem de agibilibus. Et quidem D. Thomas hic art. 3. ad 3. & Ægid. in 2. dist. 24. par. 1. quæst. 1. art. 2. dub. laterali, eam differentiam assignant. Quia Electio est acceptio vnius medij ex pluribus; Consensus verò est simplex complacentia, seu acceptatio mediorum propositorum ab intellectu. Sed, si sic dicatur, tunc Consensus non dicetur ille actus voluntatis, qui sequitur, & approbat consultationem de medio vtiliori, idest, per quam conclusum est hoc medium esse præ alijs conducibilius ad finem; sed ille, qui sequitur inuestigationem mediorum simpliciter, & non comparatiuè. At consultatio propriissimè dicitur de inuestigatione medij vtilioris; ergo Consensus sequens consultationem, debet sequi consultationem comparatiuam; & tunc erit Consensus, non autem Electio, quando vnicum tantùm adest medium ad finem. Et vice versa ipsa Electio medij vtilioris præ alijs dicetur Consensus, siquidem est approbatio, & complacentia voluntatis de illo; sed nomine Electionis expresè significatur illa discretio, seu comparatio; nomine autem Consensus minimè, sed tantùm complacentia, & approbatio voluntatis. Rursus: Electio significat determinationem voluntatis efficacem, Consensus verò minimè; potest enim significare etiam simplicem complacentiam. Et hę sunt differentiæ inter Electionem, & Consensum; nec plura notanda occurrunt de Consensu, quorum etiam maxima pars ad voces pertinet.

CAPVT XVII.

De Fruitione.

An Fruitio sit actus appetitiuæ virtutis; &, an sit Amor, an Delectatio.

1. FRuitio correspondet Intentioni, sicut vsus Electioni: fruimur enim, cum possidemus finem intentum, & vtimur, cum applicamus media electa; ergo post disputationem de Intentione, & Electione, consultò subditur disputatio de Fruitione, & Vsu.

Probat autem D. Thomas quæst. 11. art. 1. Fruitionem esse actum virtutis appetitiuæ, non cognoscitiuæ; quia Frui propriè non dicimur, nisi de obiecto, seu, fine desiderato, & expectato; desiderare autem tantùm est virtutis appetitiuæ; ergo tantùm ad virtutem appetitiuam pertinet frui. Quamuis autem, & aliæ potentię delectenter in assecutione suorum obiectorum; delectatur enim gustus in saporibus, olfactus in odoribus, &c. non tamen propriè dicuntur frui, quia non feruntur per desiderium in illa, vt ad finem per media assequendum; ipsisque obiectis, quibus cæteræ potentię delectantur, propriè, immo magis delectatur virtus appetitiua, quia ipsa est tendentia vniuersalis animalis in bonum; in bonum, inquam, cuiusque potentiæ, quia quodlibet continetur sub obiecto suo, quod est bonum vniuersale totius animalis. Hæc quidem D. Thomas; quæ, vt patet, supponunt, Frutionem esse delectationem ortam ex possessione boni desiderati, & intenti.

Cæterùm hoc est in quæstione; nam Scotus in 1. dist. 1. quæst. 3. & in 4. dist. 49. quæst. 7; quem sequuntur Riccardus, & Gabriel in 1. dist. 1. & eius discipuli, putat, nomine Fruitionis significari amorem, non delectationem. Adhæsit etiam Laurentius Valla Grammaticus; quem tamen refellit Viues in Commento lib. 8. de Ciuit. Dei cap. 9, eo quia res ipsa in communi vita contrarium testatur apertè; nam discedente amico, amor nobiscum remanet, delectatio cum illo abit. Noster Gerardus in 1. dist. 1. quæst. 1. art. 3. opinatur, nomine Fruitionis significari tum amorem, tum delectionem, non tanquam aggregatum ex eis, sed diuisim, tanquam analogum, quod priùs significet vnum, quàm alterum, & quoad suam significationem priùs, & veriùs dicatur de amore, quantùm ad nostram significationem priùs de delectatione.

2. Quæstio hæc purè Grammaticalis est: Non enim dubitant Scholastici, quin aliud sit amor, aliud delectatio, sed quæritur, quid significetur

cetur nomine Fruitionis; quod, cum pertineat ad voces, Grammaticis potiùs, quàm Scholasticis esset decidendum; quare immeritò nonnulli in hoc longas texunt moras.

Dicendum tamen est, nomine Fruitionis significari delectationem. Ita habet communis consensus Authorum linguæ Latinæ: habent enim pro synonimis: Fruor, & Delector; & cum dicitur, fruor cantu, non est sensus, amo cantũ, sed delector cantu, vt ait Caiet. 1.2. quæst.11. art.1.

Probatur ex dictis D. Thomæ; quia frui, vt communiter dicitur, descendit à fructu; fructus autem est vltimum, quod expectatur ab arbore, & cum suauitate percipitur; sed antecedit delectionem, immo confert ad eam augendam; ergo Fruitio significat delectationem, quæ causatur ex possessione boni desiderati; non verò amorem antecedentem desiderium. Et hoc infert etiam Durandus in 1.dist.1. quęst.1.

Probatur etiam ex Augustino, qui pluribus in locis sumit Fruitionem pro delectatione; nam lib.1. de Doctrina Christ. cap.4. ait: quòd, si nos peregrinantes amænitates itinerum delectarent, vt propterea nollemus viam finire, tunc ea peruersa suauitate implicati conuerteremur ad fruendum ijs, quibus vti debuimus. Ecce Augustinus sumit frui pro delectari. Secundò: Lib.10. de Trinit. cap.10. definiens frui, ait: *Fruimur cognitis, in quibus voluntas ipsa propter ipsa delectata quiescit.* Ecce frui est quiescere ex delectatione, idest, adeo delectari, vt satiemur, & quiescamus: non enim quæcumque delectatio est Fruitio, sed delectatio satians appetitum, vt rectè notat Durandus in 1. quæst.1. dist.1. Tertiò: Lib. octogintatrium quæstionum, quæst.3. *Frui,* inquit, *dicimur ea de re, de qua capimus voluptatem.* Et infra: *Frui quidem cibo, & qualibet corporalis voluptate, non adeo absurdè existimantur, & bestiæ.* Constat autem, quòd capere voluptatem, non est amare, sed delectari. Quartò: Lib.11. de Ciuitat. Dei cap.26. *Frui dicimur ea re, quæ nos, non ad aliud referendo, per seipsam delectat.* Apertissimè autem Lib. 9. de Ciuit. Dei cap.9. distinguit Fruitionem ab amore, dicens: *Nemo beatus est, qui eo, quod amat, non fruitur. Nam, & ipsi, qui res non amandas amant, non se beatos esse amando putant, sed fruendo.* Et Lib. de Moribus Eccl. Catholicæ cap.3. *Quid est aliud, quod dicimus, frui, nisi presto habere, quod diligis?*

Sed contra obijcitur definitio Augustini data de Frui, seu, de Fruitione Lib.1. de Doctrina Christ. cap.4. *Frui,* inquit, *est amore alicui rei inhærere propter seipsam;* ergo secundùm Augustinum frui est amare.

Respondetur, ly, amore inhærere, non esse construendum intransitiuè, sed transitiuè, scilicet, vt significetur, non inhæsio, quę sit ipse amor, sed inhæsio, quæ causetur ex amore, quæ inhæsio est ipsa delectatio; itaque sensus definitionis est: Frui est inhærere per delectationem alicui, quod amatur per seipsum: Eodem modo intelligendum est,

quod dicit in cap. 20. & 21. eiusdem Libri, vbi quærens, an homo debeat frui, an vti seipso, subdit: *Præceptum est, vt diligamus inuicem; sed quæritur, vtrum propter se homo diligendus sit, an propter aliud; si enim propter se, fruimur eo, si propter aliud, vtimur eo.* Quibus verbis videtur Augustinus innuere, Fruitionem esse amorem rei propter seipsam; sed explicandus est modo supradicto, quòd, scilicet, loquatur non in sensu formali, sed consequenti, idest, non, quòd ipsum diligere hominem propter se, sit eo frui, sed, quia ad talem dilectionem sequitur Fruitio; fruimur enim, dum delectamur de obiecto propter se amato. Quàm consequutionem expressit, dum dixit: *Nec seipso quisque frui debet, quia nec seipsum debet per seipsum amare, sed propter illud, quo fruendum est.* Vbi ex amore infert Fruitionem. Si tamen aliquando inueniatur vsurpatum frui pro amare, dicendum est, id fieri, quia amor est quoddam initium Fruitionis, vel, quia amans delectatur, vel complacet sibi in suo amore, per quem etiam habet suum obiectum in intentione, licet non in re; quam Fruitionem proindè D. Thomas hic quæst. 11. art. 3. appellat Fruitionem imperfectam ex parte appetentis: vel tandem, quòd dicatur abusiuè, vt ait Caietanus.

3. Contra prædicta arguitur primò probãdo, Fruitionẽ non pertinere ad virtutem appetitiuã. Quælibet potentia est appetitiua sui obiecti, & fruitur eo præsente; ergo Fruitio non pertinet ad solam virtutem appetitiuam. Antecedens probatur; quia quælibet potentia est naturaliter inclinata ad suum obiectum, & proindè eo fruitur, dum possidet: tunc enim attingit suum finem.

Respondet noster Gerardus loco supra citato art. 3. ad 1. distinguendo Antecedens: aliæ enim potentiæ, licet inclinentur in suum obiectum, non tamen feruntur in illud appetitu elicito, sed innato, nec sub ratione boni, vel finis, sed sub alia ratione iuxta varietatem potentiarum. Virtus verò appetitiua appetit obiectum sub ratione boni, & eliciitiuè.

Sed superest explicandum, quare fruitio sit tantum potentiæ appetentis appetitu elicito, & insuper appetentis bonum sub ratione boni, vel finis; generaliter enim videtur delectatio esse vnio, vel causari ex vnione obiecti conuenientis cum potentia, sicut è contra dolor causari ex vnione obiecti disconuenientis cum potentia, quod declarat noster Ægidius Quod. 4. qu. 15.

Declaratur ergo hoc ex doctrina D. Thomę 1. 2. quæst. 11. art. 1. quia, licet ex unione, seu perceptione cuiuslibet obiecti conuenientis cum potentia causetur delectatio, completa tamen, & vniuersalis non causatur, nisi in potentia percipiente ipsum formaliter vt bonum, qualis est vniuersaliter voluntas, & suo modo potentia appetitiua sensitiua, quantùm, scilicet, ad bonum sensibile, quæ potentiæ appetunt ap-

petitu elicito. Et ratio est; quia talis potentia mouet cæteras ad sua obiecta prosequenda, atque adeò prosequitur bonum pro omnibus potentijs. Vnde etiam percipit bonum sub ipsa ratione boni vniuersalis, id, quod alijs potentijs non conuenit, quarum vnaquęque fertur in suum bonum particulare. Et exinde descendit, quòd, cum singulæ assequuntur suos fines, ipsa principaliter assequitur in eis, quia ipsa mouet eas ad illos; vnde propriè complacentia, & displicentia, delectatio, & tristitia pertinent ad appetitum.

4. Arguitur secundò ex nostro Gerardo, quòd fruitio priùs dicatur de amore, quàm de delectatione. Amor perfectiorem, & immediatiorem inhæsionem facit cum obiecto, quàm delectatio, quia inhæsio per amorem est causa inhæsionis per delectationem; ergo fruitio priùs dicitur de amore.

Respondetur, Consequentiam nullam esse; quamuis enim inhæsio per amorem sit causa inhæsionis per delectationem, quid impedit, fruitionem significare secundam inhæsionem, non primam? Vnde enim haberi potest, quòd vox significans effectum, significet etiam causam, immo priùs, & veriùs? Quod si esset, vox ipsa delectatio priùs significaret amorem, quàm delectationem. Cumque delectatio in re non causetur tantùm ab amore, sed etiam à cognitione, quę supponitur ad amorem, & etiam à possessione obiecti; etiam concludetur, quòd vox *Delectatio* priùs significet cognitionem, & possessionem, quàm delectationem. Quòd autem fruitio priùs significet amorem quantùm ad suam significationem, priùs tamen delectationem, quantùm ad nostram cognitionem, omnino vanum est; nam Quæstio est de significatione fruitionis; ergo præter propositum est distinguere de significatione secundùm significationem, & secundùm nostram cognitionem. Secundò: significatio est respectu nostræ cognitionis; ergo implicat, quòd priùs significetur amor, & tamen priùs cognoscatur delectatio.

Arguitur tertiò ex eodem Gerardo, & ex Scoto locis citatis. De illo actu priùs, & veriùs dicitur fruitio, in quo consistit formaliter ratio meriti, & demeriti; sed iste est amor, non delectatio; ergo fruitio significat amorem, non delectationem. Maior probatur ex Augustino 1. de Trinit. cap. 10. & alibi docente, quòd tota nostra peruersitas est frui vtendis, & vti fruendis.

Respondetur negando Maiorem: fruendo enim quisque gaudet de præmio, non conflat meritum. Augustinus autem explicat peruersitatem nostram per effectum consequentem: fruitio enim, idest, delectatio sequitur amorem, & peruersi homines volunt delectari ijs, quibus non debent delectari, sed ea referre ad aliud; hoc autem nascitur, quia amant propter se ea, quibus tantũ debent vti, idest, amare propter aliud.

Notat

Notat autem hic Caietanus, quòd, cum Thomistæ nomine fruitionis intelligant delectationem, Scotistæ autem amorem, oportet disputantes se inuicem prædeclarare, ne de se inuicem rideant, quolibet putante, alterum extra propositum loqui.

CAPVT XVIII.

An Fruitio sequatur non tantùm amorem concupiscentiæ, sed etiam beneuolentiæ, siue, amicitiæ?

1. DVplex amor distinguitur erga aliquod obiectum. Alius beneuolentiæ, quo absolutè volumus bonum alterius; alius concupiscentiæ, quo volumus bonum alterius secundùm aliquam relationem ad nos, idest, vt est bonum nobis; quamuis vtraque hæc ratio reperiatur etiam in amore, quo absolutè volumus bonum alterius; nam hic ipse amor est beneuolentiæ respectu eius, cui volumus illud bonum; concupiscentiæ autem respectu boni, quod illi volumus; sic etiam, si bonum, quod volumus alteri, est volitum in ordine ad nos, idest, vt bonum nobis, adest amor beneuolentiæ respectu nostri, concupiscentię autem respectu eius, cui illud volumus.

Cum igitur duplex sit amor, quærimus; an fruitio, quam ex dictis Capite præcedenti supponimus esse delectationem, possit sequi, seu, descendere non solùm ex amore concupiscentiæ, sed etiam ex amore purę beneuolentiæ, seu, amicitiæ. Sic explicatis terminis.

Durandus negat, posse dari fruitionem, seu delectationem sequentem amorem beneuolentiæ; sed omnem fruitionem refert ad amorem concupiscentiæ, quo, scilicet, volumus bonum alterius in ordine ad nos, itaut fruitio non causetur, nisi ex possessione boni, quod est tale respectu nostri.

2. Cæterum Durando manifestè & ratio, & authoritas contrariatur. Ratio quidem; quia amicitia est amor, vel pertinet ad amorem beneuolentiæ, nam amicus amatur propter seipsum, non quia est bonus nobis; non est autem amicus, qui non gaudet de bono alterius amici; ergo datur, immo debet dari gaudium, seu fruitio, seu delectatio descendens de amore beneuolentiæ. Etiam possumus gaudere de infinita perfectione Dei, quatenus bonum eius est, & non solùm quatenus bona nobis. Authoritas verò; quia Philosophus 8. Ethic. cap. 3. ponit amicitiam inter delectabilia, & sic etiam constat experientia. Et Augusti-

gustinus lib.10. Confess. cap.22. ait: Totum gaudium beatorum esse de Deo propter Deum. Et Enarrat. in Psal.76. *Charitas*, inquit, *sine gaudio esse non potest*. Quod est extremè oppositum sententiæ Durandi docentis, non posse dari gaudium descendens de amore beneuolentię; nam Charitas est beneuolentia.

Arguit in oppositum Durandus in 1. dist.1, qu.2. Fruitio est delectabilis, vt delectabile; sed amor delectabilis, vt delectabile, sicut etiam amor vtilis, vt vtile, est concupisceetia; ergo non datur fruitio, nisi descendens de amore concupiscentiæ.

Respondeo ad Maiorem, quòd fruitio, sicut & delectatio, si est delectabilis, & propter finem delectationis, est fruitio, & amor concupiscentiæ: si tamen est delectabilis, idest, eius, quod delectat, non tamen propter finem delectationis, sed propter eius bonitatem, non est fruitio, neque amor concupiscentiæ, immo beneuolentiæ: omne enim bonum delectat, vel delectare potest amantem, nec tamen omnis amor boni est amor concupiscentię.

Sed potest replicari: Si datur gaudium de bonitate Dei secundùm se, tale gaudium poterit haberi non solùm a beatis, sed etiam à viatoribus; nam eamdem infinitam Dei bonitatem, quam beati vident, viatores credunt; ergo, sicut beati gaudent de bonitate Dei secundùm se, eodem modo, & viatores; sed hoc non videtur admittendum; ergo gaudium beatorum descendit non de bonitate Dei secundùm se, sed respectu ipsorum, quatenus, scilicet, beatificat illos per visionem.

Respondetur, quòd etiam viatores possunt gaudere de bonitate Dei secundùm se, non tamen eadem mensura, qua beati; nam mensura gaudij, etiam de bonitate obiecti secundùm se, non respondet precisè bonitati obiecti, sed etiam gradui cognitionis, & amoris erga ipsum. Ergo, quamuis cognitio Dei sit obiectiuè æqualis in beatis, & viatoribus, intensiuè tamen non est comparabilis, sicut nec amor, seu Charitas amborom; nam ad quamcumque excellentiam pertingat cognitio, & Charitas in via, semper tamen illa est in ænigmate, & hæc imperfecta respectu Patrię; ergo non potest habere eamdem mensuram gaudium viatorum, & gaudium beatorum etiam de bonitate Dei secundùm se. Nec tamen paruum est gaudium viatorum, si Charitas ipsa non sit parua; nam Sancti viatores tanto replebantur gaudio ex bonitate Dei per Charitatem amata, vt non solùm sæculi oblectamenta, & ipsa vita illis vilescerent, sed nec vita tantæ dulcedinis capiendæ sufficeret, vt de Diuis Teresia, & Philippo Nerio narratur. Hinc Dauid: *Renuit consolari anima mea; memor fui Dei, & delectatus sum, & exercitatus sum, & defecit Spiritus meus.*

Hæc est autem differentia inter gaudium beatorum de bonitate Dei

Dei secundùm se, & gaudium de eodem Deo prout viso, seu de visione eiusdem; quia ad primum se habet visio tamquam purè exhibens obiectum amabile, & delectabile; ad secundùm autem se habet tamquam spectans ad idem obiectum fruitionis veluti conditio, seu applicatio obiecti ad potentiam, quæ in obiecto sic applicato delectatur.

Quia autem viatores dicuntur frui in spe, non in re, id intelligendum est de gaudio, quod nascitur de visione beata, quam hi sperant, & non habent: potest etiam aliquo modo intelligi de gaudio descendente de bonitate Dei secundùm se, quatenus per visionem, quam sperant, incomparabiliter magis inardescent in amorem Dei, & consequenter magis gaudebunt de eius bonitate, itaut gaudium præsens de illa, sit veluti gaudium in spe respectu eius, quod habebunt in Patria.

CAPVT XIX.

An obiectum Fruitionis descendentis de amore concupiscentiæ sit non tantùm res, quam assequimur, sed etiam ipsa assecutio rei?

1. QVia amore concupiscentiæ amatur res, vt bona nobis, quia, scilicet, ex coniunctione ad ipsam delectamur, vel perficimur, quæritur; an huius amoris, & delectationis sit duplex obiectum; alterum res ipsa, alterum coniunctio ad ipsam: exempli gratia: cum amamus vinum, vel delectamur bibendo, an sit duplex obiectum, alterum vinum, alterum potatio eius: sic, cum fruimur Deo viso, an sit duplex obiectum Deus, & visio.

Durandus in 1. dist. 1. qu. 2. affirmat, ibi esse duplex obiectum, remotum ipsam rem, proximum coniunctionem ad rem. Nihilominus opinio communis est negatiua, pro qua videri possunt nostri Argentinas, & Gerardus in 1. dist. 1. Caiet. 2. 2. quæst. 15. ar. 7. Zumel. 1. 2. qu. 4. ar. 1. dub. 1. Carafa eodem art. disp. 3. Quæ nobis videtur vera, idest, quòd in tali amore, seu delectatione non sit duplex, sed vnicum tantùm obiectum, ita, scilicet, quòd coniunctio ad obiectum non ponat in numerum cum ipso in ratione obiecti.

Probatur primò ex Philosopho, qui definit famem appetitum calidi, & sicci, & sitim appetitum frigidi, & humidi; non dicit appetitum comestionis, vel potationis; ergo significat vnum tantùm adesse ibi obiectum.

Probatur secundò ratione: quia, cum materia appetit formam, vnicum

vnicum eſt obiectum appetitus eius, ſcilicet, forma. Ergo cum amatur obiectum vt bonum nobis, vel, cum delectamur obiecto nobis coniuncto, vnicum tantùm eſt obiectum amoris, & delectationis. Antecedens probatur; nam materia appetit formam ſibi; ergo obiectum eius eſt forma, vt ſibi vnienda; ergo non eſt ibi duplex obiectum, alterum forma, alterum vnio; aliter appetitus non eſſet ad formam ſibi, ideſt, ad formam, vt bonum ſibi, ſed ad formam ſecundùm ſe, quod de appetitu naturali dici non poteſt, nam hic non eſt ad bonum ſecundùm ſe, ſed ad bonum ſibi. Et præterea oporteret dare alium appetitum materiæ ad vnionem, ſi hęc eſſet aliud obiectum; quod nullus dicit. Probatur Conſequentia; quia appetitus materię eſt veluti amor concupiſcentiæ, & è contra; quia ſicut materia appetit formam ſibi, ita amor concupiſcentiæ fertur in obiectum, vt bonum amanti.

Fortè dicitur, ſimilitudinem non valere; quia forma non vnitur materiæ per aliquod à ſe realiter diſtinctũ, immo per ſeipſam immediatè; at actus, quo amans, vel fruens vnitur obiecto amato, vel fruibili, eſt quid realiter diſtinctum ab ipſo obiecto, verbi gratia, viſio à Deo viſo, potatio à vino potato; ergo benè in amore concupiſcentiæ, & in fruitione ab eo deſcendente poteſt diſtingui duplex obiectum, remotum res ipſa, proximum actus coniunctionis, licet non poſſit in appetitu materiæ ad formam.

2. Hæc Reſponſio nulla eſt; ratio enim noſtra non fundatur in identitate rei, & coniunctionis, vel obiecti, & actus coniungentis, ſed in ratione talis appetitus, & amoris, qui cum ſit concupiſcentiæ, non fertur ad rem abſolutè, ſed vt bonam amanti, atque adeo obiectũm eius nõ eſt res, vel bonitas eius abſolutè, ſed vt bona amanti per coniunctionem; ergo, ſiue hæc coniunctio ſit identificata cum re, ſiue ſit ab ea diſtincta, ſemper militat noſtra ratio.

Confirmatur; qnia media, & finis, quando appetuntur media præcisè propter finem, non ſunt duo, ſed vnum obiectum volitionis; aliter volitio efficax finis, ideſt, per quam eſt volitus finis, vt aſſequendus per media, non eſſet vnus, & ſimplex actus; & tamen media non ſolùm diſtinguuntur in re, ſed etiam ſeparantur à fine; quia tamen, vbi vnum propter aliud, vtrobique vnum, dum media ſunt volita præcisè propter finem, vnicum eſt obiectum volitionis; ergo à fortiori, quando duo, licet diſtincta realiter, ita ſe habent, vt vnum ſit aſſecutio alterius, non duo, ſed vnum erit obiectum appetitus. Quòd autem Deus poſſideatur ab intellectu mediante operatione ipſius intellectus, quæ eſt viſio, hoc pertinet ad perfectionem ſubſtantiæ viuentis, quæ mediante operatione ſua attingit finem ſuum. Sed ex eo non ſequitur, quòd diuerſum obiectum fruitionis ſit viſio ab ipſo Deo viſo.

Nec officit, quòd visio habeat propriam suam bonitatem, seu, amabilitatem; nam visio se habet, vt coniunctio obiecti ad amantem; at amor, quo amatur obiectum, vt bonum amanti, fertur in obiectum, vt coniungendum amanti: ergo ex vi talis amoris coniunctio continetur in obiecto, sicut conditio; ergo non est distinctum obiectum, licet habeat distinctam bonitatem, & amabilitatem.

3. Probo secundò. Si sunt duo obiecta fruitionis Deus, & visio, vel ijs æquè fruitur voluntas, vel magis Deo, vel magis visione; nullum ex his dici potest; ergo illa non sunt duo obiecta. Probatur Minor. Non æquè, nec magis visione, quia visio non æquatur, multò minùs excedit in bonitate Deum; sed nec magis Deo, quàm visione; quia, si fruitur Deo per visionem eius, fruibilitas Dei est iuxta modum visionis, vt, scilicet, tanta sit, quanta est visio; ergo non fruitur magis Deo, quàm visione; ergo non sunt duo obiecta fruitionis Deus, & visio, sed vnum tantùm Deus visus.

Patet clariùs hoc, si quæramus de eo, qui gustat vinum, quid magis gustet, vel quo magis fruatur, vino, an gustatione: statim enim apparet absurditas interrogationis; etenim ille, nec fruitur vino, nisi gustando, nec adest sapor gustationis distinctus à sapore vini, quo ille perfruatur; ergo non duplex, sed vnicum est obiectum suæ fruitionis vinum gustatum. Similiter de eo, qui fruitur pecunia possessa, stultum est quærere, quo magis fruatur, pecunia, an possessione pecuniæ; ergo generaliter non est duplex, sed vnicum obiectum fruitionis descendentis de amore concupiscentię, res coniuncta, siue possessa.

Tertiò arguitur contra Durand. ratione Caiet. Cum enim Durandus dicit, nullam rem esse bonum alterius, nisi ratione coniunctionis, vel intelligit, coniunctionem esse rationem, propter quam res sit bona; vel tantùm esse applicationem bonitatis rei. Si hoc secundùm, sequitur contra ipsum, non esse duo obiecta fruibilia, rem ad extra, & coniunctionem, quandoquidem non sunt duæ bonitates. Si primum, id est euidenter falsum; quia agens, vt est extra effectum, est proprium agens effectus, licet non exerceat causalitatem, nisi mediante actione; ergo finis, vt est ad extra, potest esse proprium bonum alterius, licet non exerceat causalitatem, nisi mediante coniunctione. Hinc Deus est proprium bonum, & finis vniuersi, vt est extra vniuersum; nam inter vniuersum, & Deum nihil mediat. Præterea, vt arguit noster Gerardus, coniunctio rei inde est bona alicui, quia res secundùm se illi est bona; ergo res, vt est ad extra, potest esse bona alteri; quod etiam dixit D. Th. 1.2. qu. 16. ar. 3. in corpore.

Rursus: Si res esset bona ratione coniunctionis, magis bona esset coniunctio, quàm res, iuxta vulgatum proloquium: *Propter quod*

vnum-

vnumquodque tale, & illud magis. Hoc autem vniuersaliter de obiecto delectabili, & coniunctione falsum est, vt patere potest ex dictis; loquendo autem de Deo, & visione Dei, etiam impium; tunc enim amaretur Deus propter coniunctionem ad nos. Vnde non frueremur Deo, sed vteremur, vt rectè arguunt nostri Gerardus, & Argentinas. Insuper. Tunc gradus delectationis non sumerentur ex bonitate rei, sed tantùm ex gradu coniunctionis; quod est falsum; maior enim, exempli gratia, delectatio potest percipi ex vino, ex eo præcisè, quia ipsum melius est, quod coniungitur.

Confirmatur. Quia agens, & approximatio non sunt duo agentia respectu effectus; ergo res, & coniunctio eius non sunt duo obiecta delectationis potentiæ. Probatur Consequentia: quia coniunctio delectabilis ad potentiam est approximatio eius ad eamdem, vt causet effectum delectationis. Quod si dicas, coniunctionem non se habere, vt approximationem, sed vt actionem obiecti; magis sequitur intentum; quia agens, & actio non sunt duo agentia. Et vniuersaliter; quādo non sunt duæ rationes obiectiuæ, vel duæ rationes agendi, non sunt duo obiecta, nec duæ causæ; sed res, & coniunctio non sunt duæ rationes obiectiuæ; ergo, &c.

4. Probatur quartò ratione communi desumpta ex D. Thoma 1. 2. qu. 2. ar. vltimo. Obiectum voluntatis est bonum vniuersale, sicut obiectum intellectus est verum vniuersale; sed bonum vniuersale est tantùm in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam; ergo voluntas non potest frui, idest, satiari, nisi Deo tantùm; ergo obiectum fruitionis est tantùm Deus, non etiam visio, vel coniunctio ad Deum.

Sed hæc ratio est difficilis; quia, vel bonum vniuersale intelligitur bonum totale, seu omne, vt videtur intelligi, dum ei opponitur bonum participatum; & tunc assumptū non benè probatur ex paritate intellectus; non enim obiectum intellectus est verum vniuersale in hoc sensu, idest, continens omne verum, sed quodlibet verum; sicut nec obiectum voluntatis est summum bonum, idest, continens omnia bona, sed quodlibet bonum. Vel bonum vniuersale intelligitur bonum in communi, idest, præscindendo à differentijs particularibus bonitatis, & tunc licet assumptum rectè probetur ex paritate intellectus, non tamen inde rectè infertur, in solo bono totali, seù summo posse satiari voluntatem.

Caietanus dicit, in neutro sensu hic sumi bonum vniuersale, sed sumi pro bono non contracto ad tale; sed manifestè hæc acceptio boni vniuersalis est eadem cum secunda acceptione à nobis allata.

Videtur ergo addendum illi rationi, vt possit habere vim; non solùm enim obiectum voluntatis est bonum vniuersale, idest, non hoc, vel illud determinatè, sicut terminus appetitus materiæ est forma in com-

muni, non hæc, vel illa determinatè; ſed etiam appetitus voluntatis eſt ad omnia bona ſimul habenda quantùm poſſibile eſt, & maior ad maiora, ſummus autem ad omnia, vel ad ſummum; non enim voluntas quieſcit habito vno bono, ſed appetit alia, & magis excellentiora, in quo diſtinguitur à materia, quæ ſub qualibet forma quieſcit; ergo appetitus voluntatis non ſatiatur per quodlibet bonum ſingillatim, nec poteſt habere omnia bona in propria forma, quia ſunt numero infinita; ergo non poteſt ſatiari, niſi in Deo ſolo, in quo eſt omnis, & ſumma bonitas. Ratio autem ſic explicata coincidit cum ratione Scoti in primo diſt. 1. qu. 1. ar. 1. vbi aſſumit, quòd potentia per ſe inclinata ad multa obiecta, non quieſcit in vno perfectè, niſi hoc includat omnia per ſe obiecta, quantùm poſſibile eſt includi in vno.

CAPVT XX.

Soluuntur Argumenta Durandi contra Concluſionem.

1. COntra Concluſionem ſtabilitam arguit Durandus primò ſic. Obiectum immediatum deſiderij non eſt Deus, ſed eius viſio; ergo etiam delectationis conſequentis. Probatur Antecedens; quia obiectum deſiderij non eſt, niſi futurum, Deus autem non eſt, nec poteſt eſſe futurus, ſed benè eius viſio. Conſequentia probatur; quia idem eſt obiectum deſiderij, & delectationis conſequentis præſentiam, ſeu poſſeſſionem rei deſideratæ.

Reſpondeo, quòd hoc Argumentum probat, Deum neque remotè eſſe obiectum deſiderij, quod eſt contra arguentem; nam deſiderij, vt dicitur, nullum eſt obiectum, niſi futurum, Deus autem non eſt futurus.

Reſpondeo ſecundò, quòd obiectum deſiderij, & delectationis conſequentis debet vtique eſſe idem ſecundum rem, quia, quod deſideratur abſens, delectat præſens, & è contra; non verò debet eſſe idem ſecundùm conditionem eſſendi, vel attingendi. Quare diſtinguitur Antecedens; obiectum deſiderij non eſt Deus ſecundùm ſe præcisè, conceditur; vt attingibilis per viſionem, negatur; ſub hac autem ratione, ſiue conditione Deus futurus eſt deſiderantibus, dum futura eſt viſio eius; & hæc Reſponſio eſt noſtrorum Argentinatis, & Gerardi.

Arguit ſecundò. Sicut ſe habet fruitio ad bonum, ita triſtitia ad malum; ſed triſtitia damnatorum non eſt de Deo ſecundùm ſe, ſed de caren-

carentia visionis eius; ergo etiam fruitio beatorum non est de Deo secundùm se, sed de visione eius.

Nec sufficit, inquit, respondere, adesse quidem in Deo rationem boni, propter quam possit esse obiectum fruitionis, non verò rationem mali, propter quam possit esse obiectum tristitiæ; ideoque tristitiam esse tantùm de carentia visionis; nam sicut, inquit, Deus non est malus damnatis, nisi ratione pęnæ, quam infert, ita nec bonus beatis, nisi ratione præmij, seu visionis, quam largitur.

Respondeo, etiam per hoc Argumentum directè probari, Deum nullo modo esse obiectum fruitionis, neque remotè, sed tantùm visionem esse obiectum; quod est contra Arguentem, & omnino falsum. Quare dicitur, Minorem esse falsam; nam damnati, cum Deum odio habeant, tristantur etiam de excellentia Dei, sicut in humanis inimicus tristatur de excellentia inimici. Falsum etiam est Consequens; quia beati maximè gaudent de infinita bonitate Dei secundùm se, quam maximè ex charitate amant; sicut in humanis amicus gaudet de bono amici; impugnatio autem, quę subditur, non militat contra hanc responsionem; tamen propter ea, quæ tangit, adhuc est soluenda. Quòd enim dicitur, Deum non posse esse obiectum tristitiæ, quia nulla adest in eo ratio mali. Respondetur, quòd etiam bonitas, & virtus potest esse obiectum tristitiæ respectu odio habentis, vel inuidentis; de qua re multa legimus, plura etiam penè quotidiè intuemur exempla; etenim ipsam bonitatem alterius reputat malam sibi quisquis odio habet, vel inuidet. Quare non rectè respondet huic Argumento Caietanus dicens; damnatos non habere tristitiam correspondentem omni gaudio beatorum; non enim, inquit, sicut beati gaudent de bonitate Dei secundùm se, ita damnati tristantus de malo culpæ ei opposito. Non rectè, inquam, gaudio beatorum de bonitate Dei secundùm se opponit tristitiam de malo culpę, sed debet opponi tristitia de eadem bonitate Dei secundùm se, de qua ex odio tristantur damnati, sicut ex charitate gaudent beati. Verum tamen est, quòd magis damnati tristantur de proprio malo pęnæ, quàm de excellentia Dei: quia magis amant seipsos, quàm odio habeant Deum, cum ipsum odium Dei tamquam punientis nascatur ex amore erga seipsos. Beati autem ex opposito magis gaudent de bonitate Dei secundùm se, quàm de propria beatitudine, quia ex charitate magis diligunt Deum, quàm seipsos. Tristitia verò de malo culpæ, si est in damnatis, non est de ea quatenus offensa Dei, amarent enim vtique Deum, si de eius offensa tristarentur; sed quatenus causa propriæ pęnæ; quare tristitia illa descendit de amore proprio.

2. Quod verò Durandus concludit, Deum non esse bonum beatis, nisi ratione præmij, quod largitur, mirabile profectò est, à viro Chri-

stiano,

ſtiano, & docto proferri potuiſſe, cum charitas feratur in Deum ſecundùm ſe, ideſt, propter ipſam Dei bonitatem, non ratione præmij, quòd confert, ſicut etiam amor amicitiæ in humanis; vnde ea propoſitio Durandi deſtruit, & charitatem, & amorem amicitiæ. Et patet, quòd, etiam ſi nullum præmium ſperaremus à Deo, adhuc propter ſummam eius bonitatem ipſum diligere, atque de eius bonitate gaudere non ſolùm poſſumus, ſed & debemus. Quamuis autem in amore concupiſcentiæ, & in fruitione de eo deſcendente bonitas Dei non ſecundùm ſe, ſed prout nobis applicata ſit obiectum, adhuc ipſa Dei bonitas applicatur nobis, ipſa nos beatificat, ipſa noſtrum eſt præmium, & merces, vt ipſemet Deus dixit Abrahæ Gen. 15. *Ego protector tuus ſum, & merces tua magna nimis*. Quod notauit Ægidius Quodl. 4. qu. 14.

Arguit tertiò. Delectationes diſtinguuntur ſecundùm operationes, quas conſequuntur, & ſecundùm eas iudicantur bonæ, vel malæ, vt patet ex Philoſopho 10. Ethic.; ſed non ſecundùm operationes, quæ non ſunt obiecta delectationum, licet præcedant ipſas operationes, id eſt, non ſecundùm cognitiones obiectorum; nam omnis cognitio etiam mali bona eſt, atque adeò non poteſt ex ea iudicari mala delectatio conſequens; ergo intelligendum eſt de operationibus præcedentibus obiecta cognita; ergo obiecta delectationum ſunt noſtræ operationes, quæ, vel ſunt, vel extimantur bonum formale operantis.

Reſpondeo, quòd Maior, & eius probatio ſunt diminutæ; poteſt enim operatio eſſe cauſa delectationis non tantùm, vt obiectum, ſed vt afferens, & coniungens, ſeu potiùs, coniunctio obiecti cum potentia; ſicut potatio eſt cauſa delectationis, non vt obiectum diſtinctum à vino, ſed vt coniunctio vini cum potentia; atque adeò non eſt particulare, neque proximum obiectum delectationis in potando.

3. Arguit quartò. Obiectum immediatum delectationis non poteſt eſſe niſi proprium bonum eius, qui delectatur; ſed res ad extra non eſt proprium, immo nullum bonum eius, qui delectatur, niſi ratione operationis, per quam attingitur; ergo res ad extra non poteſt eſſe immediatum obiectum delectationis. Maior patet; quia nullus delectatur in bono, niſi quatenus extimat illud aliquo modo ſuum; amabile enim bonum, vnicuique autem proprium 8. Ethic. cap. 2. Minor probatur; quia, quod conuenit alicui per denominationem extrinſecam, non poteſt ei conuenire, niſi ratione illius, cui conuenit formaliter, & intrinſecè: ſanum enim, quod dicitur extrinſecè de medicina, & pulſu, dicitur de eis ratione animalis, de quo dicitur formaliter, & intrinſecè; vna enim eſt forma numero, qua aliquid dicitur intrinſecè tale, aliquid extrinſecè. Sed eſſe proprium bonum ſubiecti dicitur formaliter de his, quę ſunt intra ſubiectum, extrinſecè verò de his, quæ ſunt extra

ſubiec-

ſubiectum, niſi ratione eorum, quæ ſunt intra ſubiectum, atque adeò nõ niſi ratione actuum, per quos coniunguntur ſubiecto.

Reſpondeo, quòd, ſi quid concluditur ex Argumento, concluditur, quòd bonum exiſtens ad extra nullo modo ſit obiectum delectationis, quia nullo modo eſt proprium bonum eius, qui delectatur, ſiquidem proprium bonum alicuius debet eſſe illi intrinſecum; hoc autem eſt falſum, & contra Arguentem. Ergo, diſtinguitur Maior; obiectum delectationis eſt proprium bonum eius, quod delectatur, proprietate obiecti ad potentiam, conceditur, proprietate perfectionis intrinſecæ ad perfectibile, vel rei vtibilis ad vtentem, vel poſſeſſæ ad poſſidentem, negatur. Quælibet enim inclinatio potentiæ eſt ad obiectum, ſiue bonum ſibi proportionatum, naturalis ad naturale, ſenſitiuæ ad ſenſibile, intellectualis ad intelligibile; vnde non poteſt dari delectatio naturalis de re ſenſibili, nec ſenſitiua de re intelligibili; non autem quęlibet inclinatio eſt ad bonum perficiens, ſeu redundans in ſubiectum, aliter deſtruitur amor amicitiæ erga homines, & charitatis erga Deum, qui fertur in bonum amici, & Dei ſecundùm ſe. Et nihilominus etiam tunc obiectum amatum eſt proprium bonum amantis; proprium, inquam tanquam amabile proprium, non tamquam perficiens, vel vtibile. In delectatione autem ſequente amorẽ concupiſcentiæ, etiam res ad extra eſt proprium bonum eius, qui delectatur, licet non cauſet delectationẽ, niſi mediante coniunctione; non enim coniunctio eſt ratio delectandi, immò hæc eſt propria bonitas rei, ſed eſt tantùm approximatio rei delectantis; at in agente approximatio non eſt ratio agendi, ſed conditio neceſſaria. Ex quo patet Minorem Argũmenti eſſe falſam. Ad cuius probationem dicitur, quòd eſſe proprium bonum ſubiecti proprietate inhæſionis, vel perfectionis conuenit tantùm ijs, quæ ſunt intra ſubiectum, proprietate autem obiecti amabilis, conuenit etiam ijs, quæ ſunt extra ſubiectum.

CAPVT XXI.

An delectatio de re amata amore concupiſcentiæ ſit vera fruitio de ipſa?

1. FRui cap. 17. definitum eſt ex Auguſtino: amore alicui inhærere propter ipſum, ita ut voluntas non excurrat ad aliud. Hinc naſcitur præſens difficultas: quia delectatio de re amata amore concupiſcentiæ, non eſt de bonitate eiuſdem ſecundùm ſe præcisè, ſed prout

nobis

nobis coniuncta, seu nos afficiente; ergo videtur, quòd tunc voluntas non sistat in ipsa re, sed excurrat ad subiectum, scilicet, ad nos, atque adeò, quòd non sit fruitio rei, sed potiùs subiecti. Eadem difficultas est, si nomine fruitionis intelligatur amor; nam cum amore concupiscentiæ ametur res, non præcisè vt bona secundùm se, sed vt bona amanti, similiter videtur, quòd tunc non adsit fruitio, idest, amor rei, sed potiùs ipsius amantis; rei autem sit potiùs vsus, quàm fruitio. Quare in vtraque acceptione fruitionis agitanda est quæstio, maximè propter Scotũ, qui nomine fruitionis intelligit amorem.

Scotus igitur in 1. dist. 1. qu. 4. §. *Ad authoritatem Augustini*, negat, actum concupiscentiæ esse actum fruitionis. Quia, inquit, omnis cõcupiscens cõcupiscit alij, quem amat amore amicitiæ, & ita solus amor amicitię est actus fruitionis. Et eod. loco q. 5. §. *Ex his ad propositas quæstiones*, dicit: peccantem non frui obiecto sui actus, quia illud amat amore concupiscentiæ, sed frui seipso, quem amat amore amicitiæ, & cui vult obiectum, quod amat amore concupiscentiæ; & ibidem §. *Ad argumentum secundæ*; dicit, quòd viator iustus præter actum desiderij, quo appetit Deum actu concupiscentiæ, habet alium actum amicitiæ volendo Deo in se benè esse, & hic actus amicitiæ est fruitio, non autem ille, qui est desiderij, & iste secundus propriè est charitas, non autem primus.

2. Dicendum tamen est, etiam rem amatam amore concupiscentię esse obiectum fruitionis, si sumatur fruitio pro amore, & etiam rem, qua delectamur ex amore concupiscentiæ, esse obiectum fruitionis, si sumatur fruitio pro delectatione. Probatur; quia fruitio contradistinguitur ab vsu, vt patet ex Augustino lib. 1. de Doctrina Christiana c. 3. & 4. & ex Magistro in primo Sentent. dist 1., & ex omnibus, qui scripserunt supra sententias; immo hæc est distinctio generica actuum comprehendens omnes actus voluntatis; & hoc, siue fruitio sumatur pro amore, siue pro delectatioue; numquam enim confunduntur frui, & vti, vt patet ibidem. Sed, quando obiectum amatum non refertur ad aliud obiectum, licet referatur ad subiectum, id est, quando obiectum amatur amore concupiscentiæ, tunc de eo, non est vsus; ergo est fruitio; ergo amor, vel delectatio obiecti amati amore concupiscentiæ est fruitio. Minor probatur: non enim dicimur vti sanitate, cum eam per medicinam, vel comparamus, vel conseruamus, licet non velimus tunc sanitatem secundùm se, sed nobis. Similiter. Non potest dici, quòd, cum amamus Deum vt bonum nostrum beatificum, vtamur Deo; nam vti Deo peccatum est, vt patet per Augustinum, & omnes Theologos locis citatis; at non est peccatum amare Deum sibi, sicut nec seruire Deo, vt nos beatificet, immo id asserere est hæreticum, vt probat Castro

libro

libro 11. aduersus Hæreses verbo, Opera, Hæresi secunda, & vt tale damnatur à Tridentino sess.6. canon.31.; ergo talis amor non est vsus Dei, sed fruitio. Ratio autem horum est; quia vti est referre aliquid ad obtinendum id, quod amatur, vt definit Augustinus loco citato, idest, referre aliquid vt medium ad finem, nam per media obtinetur finis intentus; at, cum amamus sanitatem nobis, non referimus sanitatem ad nos tamquam medium ad finem obtinendum, sed tanquam bonum habenti, seu, tamquam formam subiecto, cui est bona. Quare sanitas non amatur, vt medium, immo est finis, cuius gratia adhibetur medicina; nos autem sumus finis, cui est volita sanitas. Sic, cum amamus Deum, vt obiectum nostrum beatificum, non referimus Deum ad nos, tamquam medium ad finem obtinendum; hinc enim proculdubio tolleretur ratio vltimi finis à Deo, & poneretur in nobis; sed amamus Deum nobis, vt bonum nobis, idest, tamquam obiectum nos beatificans, ex quo ponitur etiam in ipso ratio vltimi finis, quia, scilicet, ipse satiat, & beatificat nos. Hinc rectè Abulensis qu.7. & 8. in caput 5. Deuteronomij, ait: *Necesse esse, vt vltimus finis, summumque nostrum bonum ametur amore concupiscentiæ*. Et Patres Concionatores, omnesque Magistri vitæ spiritualis hortantur homines, vt amorem suum figant in Deo, quia ipse solus potest eos satiare, & fęlices reddere; ergo talis amor concupiscentiæ erga Deum non est peccaminosus, aut vsus Dei, immo potest de charitate descendere, si beatitudinem nostram velimus in gloriam Dei.

Ostendit idipsum Caiet. 2.2. quæst.17. ar.5. Quia cum Deus Pater tradidit Filium suum pro nobis, non ordinauit illud ad nos tamquam medium ad finem: etenim peruersum est ordinare Deum ad creaturas: &, cum nos desideramus proximo fęlicitatem, non desideramus eam illi, vt medium ad alium finem, immo, vt finem illius; & eo modo illam largitur Deus. Possumus etiam concupiscere nos, & beatitudinem nostram Deo, non vt medium Deó ad obtinendum aliquid, sed, quia cadit in gloriam Dei.

3. Ex his patet ad rationem dubitandi initio capitis. Cum enim dicitur, quòd frui est amore alicui inhærere propter ipsum, ly, propter, excludit rationem medij ad finem, non rationem boni respectu habentis, vel formæ ad subiectum. Illud enim propriè dicitur amari propter aliud, quod refertur ad aliud vt medium ad finem, sicut medicina ad sanitatem; quod verò amatur alteri vt bonum habenti, non propriè dicitur amari propter illud, sed illi.

Sed contra obijci potest: quia videtur in amore concupiscentiæ magis amari obiectum, cui concupiscitur bonum, quàm bonum concupitum: illud enim amatur amore amicitiæ, siue beneuolentiæ, hoc autem concupiscitur. Atque id affirmat Scotus in 3. dist.27. quæst.1. §.

De tertio articulo; & D. Thomas 1.2. qu. 2. vocans amicitiam amorem simpliciter, concupiscentiam verò amorem secundùm quid; ergo cum amamus Deum nobis, magis amamus nos ipsos, quàm Deum; ergo talis amor non est fruitio Dei, sed nostri; & per consequens talis amor est vsus Dei, & peccaminosus.

Respondetur, vltimam Consequentiam ab omnibus esse negandam; rectum enim est seruire Deo, atque adeo amare ipsum, vt bonum nos beatificans, vt definit Tridentinum supra relatum; sed amare nos plusquàm Deum, seu frui se ipso, peccatum est; ergo amare Deum, vt bonum nos beatificans, non est amare nos plusquàm Deum, saltem appretiatiuè. Non ergo vniuersaliter obiectum amatum amore concupiscentiæ minùs amatur, quàm id, quod amatur amore beneuolentiæ, immo aliquando magis; vt patet in luxuriosis, auaris, & alijs huiusmodi, qui magis amant delectationes carnales, pecunias, &c. in quibus, vt luxuriosi, & auari, habent constitutum vltimum finem, quasque amant amore concupiscentiæ, quàm amicos, quos amant amore beneuolentiæ: magis enim volunt perdere amicos, quàm illa abijcere, & tamen amicus amatur, vt alter ego, vt communiter dicitur, & habet D. Thom. 1. 2. qu. 28. art. 1. & 2. Non ergo qui amat Deum sibi amore concupiscentiæ, necessariò amat se plusquam Deum appretiatiuè: immo dum constituit Deum suum vltimum finem, in quo, non in se ipso, quiescat, hoc ipso, idest, ex vi huius amoris maiorem rationem boni ponit in Deo, quàm in se ipso. Quando autem aliquid amatur, vt medium ad finem, minùs amatur, quàm finis. Sed cum amatur Deus, vt bonum nos beatificans, non amatur, vt medium, cuius nos simus finis, sed vt forma nobis bona, sicut, cum amatur sanitas ægroto.

Fortè dicetur: Amans Deum sibi videtur amare Deum propter se; ergo magis amat se, quàm Deum, quia: Propter quod vnumquodque tale, & illud magis.

Respondetur, Antecedens esse falsum: amare enim Deum propter se, est amare Deum, vt medium ad se, vt ad finem, quod est peruersum eo quia est vti fruendis, & frui vtendis. Tantùm vero abest, vt amare Deum, vt bonum nos beatificans, sit amare Deum propter nos, vt hoc potiùs repugnet: amare enim Deum propter nos importat, quòd bonitas nostra sit ratio, vt ametur Deus a nobis, vt patet generaliter in omni amore medij propter finem; at, cum amatur Deus, vt bonum nos beatificans, est totum oppositum; ratio enim bonitatis, quæ est in Deo, tũc mouet nos, vt illum nobis concupiscamus; ergo repugnat, vt amor Dei, vt boni nos beatificantis, sit amor Dei propter nos.

2. Ex his sequitur, non rectè dixisse Scotum, quòd Fruitio pertineat tantùm ad amorem beneuolentiæ, non concupiscentiæ; &, quòd fruens

non

non fruatur obiecto concupito, ſed ſe ipſo; ſequeretur enim, poſſidentem Deum concupitum frui, & ſatiari ſeipſo, non Deo, quod eſt peruerſum, & peccaminoſum; immo contra naturam talis amoris: concupiſcens enim aliquod bonum vult frui, & ſatiari illo, non ſe ipſo.

3. Talis inſuper amor Dei, ideſt, vt boni nos beatificantis, poteſt eſſe actus Charitatis, ſi nimirum, ipſa noſtra beatitudo ſit volita ob gloriam Dei; ſed impoſſibile eſt, vt amor noſtri pluſquam Dei, ſit actus Charitatis: ergo amor Dei, vt boni nos beatificantis, non eſt amor noſtri pluſquam Dei. Concedendum tamen eſt, amorem Dei ob ſuam bonitatem abſolutè, qui amor dicitur Charitas, longè excellentiorem eſſe, vtpotè puriorem, & ſimpliciorem, quàm ſit amor Dei, vt boni nos beatificantis, quia ibi non admiſcetur amor proprius; &, ſi amamus nos etiã propter Deum, diuina bonitas eſt tota ratio amandi: at, cum amamus Deum nobis, i. vt bonũ nos beatificans, neque noſtram beatitudinem referimus in Deũ, tunc adeſt amor proprius, licet non propterea tunc magis appretiatiuè amemus nos, quàm Deum.

CAPVT XXII.

An Frui conueniat tantùm rationali creaturæ?

1. RESpondeo breuiter cum D. Thoma p. 2. quæſt. 11. art. 2. quòd frui aliquo modo rectè, & propriè conuenit etiam brutis, magis verò propriè rationalibus. Probatur primò ex Auguſtino qu. 3. ex octogintatribus. *Frui*, inquit, *cibo, & qualibet corporis voluptate non adeo abſurdè exiſtimantur, & beſtię*. Vbi Auguſtinus accipit frui propriè; ſi enim acciperet methaphoricè, nullo modo abſurdè diceretur de brutis, cum etiam lætari, non tantùm non abſurdè, ſed etiam eleganter dicatur de pratis per methaphoram.

Probatur ſecundò ratione D. Thomæ. Quia frui ſignificat gaudium de fine deſiderato, & expectato; ergo conuenit omnibus, quæ mouent potentias ad actus, per quos ſentitur voluptas, nam omnia iſta appetunt voluptatem tanquam finem, ad quem mouent; mouent enim alias potentias per appetitum; ſed bruta per appetitum ſenſitiuum mouent cæteras potentias ad actus, per quos ſentitur voluptas; ergo bruta propriè fruuntur obiectis ſuorum actuum, puta, cibo, potu, &c. Ergo ſolùm illa entia, quæ perueniunt ad ſuum finem merè, vt exequentia non fruuntur fine, vt grauia, & leuia, quæ perueniunt quidem per motum ad finem ſui loci, vel quietis, ſed non fruuntur eo, quia non mouent ſe ad ipſum, ſicut cognoſcentia, & appetentia; ſed mouentur à generante.

Quæ ratio probat à fortiori de hominibus, qui mouent cæteras potentias, non tantùm per appetitum, ſed etiam per voluntatem.

Quòd autem frui magis propriè cònueniat rationalibus, quàm brutis, probatur ex eodem D. Thoma. Nam bruta habent imperfectam cognitionem finis, & boni, ideſt, tantùm in particulari, puta huius finis, & huius boni, cibi, vel potus, &c. Non habent autem cognitionem vniuerſalem finis, & boni, ideſt, quid ſit bonum, quid finis; ergo non adeo perfectè fruuntur, ſicut homines.

CAPVT XXIII.

An Fruitio ſit tantùm vltimi finis, & habiti, ſeu poſſeſſi?

1. RESpondetur breuiter cum D. Thoma artic. 3. & 4. quòd finis vltimus ſatiat totaliter appetitum, ideo eo tantummodò fruimur perfectè; fine autem non ſimpliciter vltimo, ſed tantùm vltimo in aliqua ſerie, fruimur imperfectè, quia non plenè ſatiamur.

Diſtinguit autem D. Thomas duplicem fruitionem imperfectam; vnam ex parte obiecti, quia, ſcilicet, obiectum eius non eſt finis ſimpliciter vltimus; aliam ex parte appetentis, quia, ſcilicet, non adhuc adeptus eſt finem, ſed habet tantùm in intentione, ſeu ſpe, licet finis ſit ſimpliciter vltimus. Primam fruitionem docet eſſe minùs propriè dictam, quia eius obiectum minùs propriè dicitur fruibile, cum non ſit ſatiatiuum appetitus totaliter. Secundam autem, licet ſit imperfecta, docet eſſe propriè dictam, quia actus, inquit, ſpecificatur ab obiecto, illud autem obiectum eſt propriè fruibile, & ſatians, vtpotè finis ſimpliciter vltimus. Fruitio autem tũc eſt imperfecta propter cõditionem agentis, ſeu fruentis, qui nondum adeptus eſt illum finem. Hæc D. Thomas, quæ, vt patet, ferè ad voces pertinent.

CAPVT XXIV.

Quid ſit Vti, & cuius potentię?

1. POſt fruitionem agendum eſt de vſu. Fruitio enim, vt ſupra diximus, correſpondet intentioni, vſus verò electioni. Sed vſus, ſeu vti ſumitur dupliciter; primò largè, & definitur ab Auguſtino 10. de

Trinitate, cap. 11: *Vti est assumere aliquid in facultatem voluntatis;* quo sensu, vt ibidem ipse subdit, etiam qui fruitur, vtitur, quia assumit aliquid in facultatem voluntatis ex fine delectationis, idest, assumit obiectum, in quod tendit per suum actum, vt delectetur in eo, sicut explicat D. Thomas 1.2. quæst. 16. art. 3. ad primum. Secundò sumitur strictè, prout contra distinguitur a fruitione, & definitur ab Augustino eodem loco: *Assumere aliquid in facultatem voluntatis, non propter ipsum, sed propter aliud.* Et rursus; *Vtimur,* inquit, *his, quæ ad illud referimus, quo fruendum est.* Et primo de Doctrina Christiana cap. 4. *Vti,* inquit, *est referre id, quod in vsum venerit, ad obtinendum id, quod amatur.*

Ex quibus sequuntur duo. Primum; quòd vsus strictè sumptus non est, nisi mediorum, quæ, scilicet, non propter se, sed propter aliud sunt volita. Secundum; quòd vsus strictè sumptus conuenit voluntati tamquam principio elicitiuo. Quòd probatur primò; quia non differunt frui, & vti, nisi, ut velle aliquid propter ipsum; &, velle propter aliud: constat autem, quòd velle est voluntatis elicitiuè. Secundò; quia, cuius potentiæ est obiectum, eiusdem est actus tendens in ipsum; sed vtile est obiectum voluntatis; ergo vsus est actus volunratis. Tertiò; quia eius potentiæ est vti, quæ applicat res alias suo vsui; sed hoc est voluntatis; quæ applicat potentias tum internas, tum externas, puta, intellectum ad intelligendum, & oculum ad videndum; ergo vti est voluntatis. Quartò; quia voluntatis est abusus; ergo eiusdem est vsus. Consequentia patet; cuius enim est actus rectus, eiusdem est actus prauus. Antecedens etiam patet; quia abusus est peccatum; omne autem peccatum est voluntatis, vt probat Augustinus 3. de libero arbitrio per totum. Atque hæc argumenta sunt Durandi, & nostrorum Argentinatis, & Gerardi dist. 1. primi.

2. In oppositum solet adduci D. Thomas 1. 2. quæst. 16. art. 1. vbi docet, vsum esse voluntatis tanquam agentis principalis, aliarum autem potentiarum tamquam exequentium, eo quia vsus, inquit, alicuius rei importat applicationem illius rei ad aliquam operationem; unde, & operatio, ad quam applicamus rem aliquam, dicitur vsus eius, sicut equitare est vsus equi. Inde videtur opinari, quòd vsus conueniat etiam alijs potentijs elicitiuè, quamuis non principaliter, sed ministerialiter.

Sed hæc verba D. Thomæ explicanda sunt. Si enim Vsus, vel applicatio sumatur passiuè, idest, prout dicitur de re, qua vtimur, procul dubio, sicut vtimur alijs potentijs à voluntate, ita, & alijs conuenit vsus. Si autem vsus, vel applicatio sumatur actiuè, prout dicitùr de re, quæ vtitur, vel applicat, vsus, & aplicatio non est, nisi voluntatis elicitiuè, quia voluntas applicat se, & alia.

Non est autem necessè, quòd voluntas, vt vtatur, applicet alias poten-

potentias, itaut ad vsum semper concurrat duo actus, vnus elicitus à voluntate, quæ applicat, alter imperatus alterius potentiæ, quæ applicatu; potest enim vsus remanere in sola voluntate; vt cum voluntas amat alia à Deo propter Deum, vel vtitur malis culpæ detestando ipsa. Præterea, vsus non est actus vtibilis, sed vtentis, sicut fruitio non est actus fruibilis, sed fruentis, vt ait Augustinus 11. de Ciuitate Dei cap. 26. Ergo non debet sumi vsus passiuè, vel communiter ad agens, & passum, sed solummodò actiuè, quo modo non conuenit, nisi voluntati; propter quòd rectè ait Durandus, vsum non conuenire alijs à uoluntate, nisi per attributionem ad eam, sicut libertas non conuenit alijs, nisi quatenus mouentur à uoluntate.

Ex his sequitur, quòd usus, & fruitio possunt esse actus distincti, & possunt etiam esse idem, semper tamen respectu diuersorum obiectorum, ut aduertit noster Gerardus in primo dist. 1. quæst. 5. ar. 2. Cum enim fruitio sit finis, usus uerò mediorum, si uoluntas eodem actu fertur in finem, & media, ut quando fertur in finem efficaciter, tunc idem actus erit frutio, & usus respectu diuersorum, sicut idem amor est amicitia, & concupiscentia, cũ uolumus diuitias Petro: Si autem adsit solùm complacentia finis, talis actus erit tantùm frutio, non etiam usus.

CAPVT XXV.

An omnibus præter Deum sit vtendum?

1. DVo hic quæruntur. Primum, an Deo sit utendum? Secundum, an omnibus alijs pręter Deum? Quoad primum, respondetur negatiuè; nam illo vtimur, quod referimus ad aliud tanquã ad finem; sed Deus non est referibilis ad aliud, cum ipse sit vltimus finis; ergo, &c. Hinc optimè ait Augustinus, magnam esse peruersitatem vti Deo; quod faciunt ill, qui Deum referunt ad alia obtinenda, vt, qui amant Deum propter bona huius vitæ.

Sed hic potest dubitari; quia, dum vtimur actu, vtimur etiam obiecto actus, quatenus est obiectum illius; sed in via vtimur cognitione, & amore Dei ad assequendam beatitudinem in patria; nam voluntas imperat hos actus, vt cognoscendo, & amando Deum in via, mereatur illo frui in patria; ergo vtimur Deo, prout Deus est obiectum cognitionis, & amoris in via.

Respondeo ex Durando in primo, dist. 1. quæst. 4. num. 10. quòd vsus non est nisi vnius obiecti propter aliud: obiectum autem amoris in via, & fruitionis in patria vnum, & idem est, nimirum, ipse Deus; ergo

non

non vtimur Deo, cum amamus ipsum in via, vt eodem fruamur in patria; non enim per amorem ordinamus ipsum ad consequendum aliud obiectum, sed ad consequendum eundem per alium actum; ergo vtimur amore, ordinantes ipsum ad fruitionem, non Deo. Quare Maior assumpta tunc est vera, quando obiectum actus, quo vtimur, ordinatur ad aliud obiectum.

2. Quantùm ad secundum quæsitum, respondetur affirmatiuè, idest, omnibus præter Deum esse vtendum, quia Deus est vltimus finis omnium; ergo omnia sunt referenda in ipsum.

Solet hic dici, quòd rebus possumus vti quadrupliciter. Primò, vt potentia vtente. Secundò, ut habitu. Tertiò, ut actu. Quartò, ut obiecto. Sed hæc potiùs est enumeratio eorum, quæ concurrunt ad usum, quàm plurium modorum utendi. Nam propriè usus, sicut & quilibet actus, non cadit, nisi supra obiectum; unde solum obiecto propriè utimur: potentia autem est, quæ utitur; habitus, quo mediante tanquam comprincipio potentia vtitur; actus autem est usus ipse. Sed potentia, & habitus possunt etiam esse obiecta usus, atque adeo possumus etiam ipsis propriè uti, ut, cum considerantes nos habere à Deo uoluntatem, & charitatem, referimus illa in Deum gaudentes habere, unde Deum possimus amare. Insuper, etiam unus actus potest esse obiectum alterius actus reflexi, adeoque cadere sub usu. Igitur omnibus rebus vti possumus per uoluntatem, itaut nec ipsa mala culpæ excludantur; nam etiam ea referre possumus in Deum, seu ijsdem uti, non quidem ea committendo, sed detestando, uel capiendo ex eis utilitatem doctrinæ, uel humilitatis, uel incentiua pudoris ad reparanda maiora certamina, ut Ambrosius ait; propterea enim dicitur: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, etiam mala culpę, ut ibi explicat Glosa.

CAPVT XXVI.

Quid sit Imperium, & cui potentia conueniat?

1. INter actus voluntatis computatur Imperium, sicut, & actus imperatus, ideò de ijs etiam hoc Libro agendum est; &, vt cognoscatur, quid sit huiusmodi actus Imperij, quærimus primò, cui potentiæ conueniat.

Thomistæ cum D. Thoma 1. parte qu.17. ar.1. omnem vim imperandi tribuunt intellectui; sed in eo differunt, quòd aliqui dicunt, supponendam esse antecedenter motionem voluntatis. Ita Caietanus, Sotus, & extra Thomistas Corduba, Fonseca, Salas, Lorca, Montesinus.

Alij

Alij putant, imperium antecedere actum voluntatis, immo determinare eum. Ita Capreolus, Medina, Valentia.

In hac quęstionem, sicut in plerisque alijs huius Operis aduertimus, non parum admiscetur de controuersijs vocum, quia, scilicet, non idem significatum ab omnibus tribuitur huic voci, Imperium. Dicimus ergo primò: alicui actui voluntatis propriè conuenire nomen imperij, nimirum, volitioni operandi, idest, illi actui, quo voluntas vult, vt aliquid fiat. Probatur primò ex communi modo loquendi, etiam apud Thomistas; nam, & ipsi cum cæteris Theologis distinguunt voluntariũ elicitiuè, & imperatiuè, siue actus voluntatis in elicitos, & imperatos; imperatos, inquam, ab ipsa voluntate, aliter diuisio non caderet supra actus voluntatis; ergo voluntas imperat. Hinc Augustinus 8. Confess. cap. 9. per totum loquitur de imperio voluntatis erga actus aliarum potentiarum.

Probatur secundò ex analogia hominum ad bruta in ratione voluntarij. Etenim voluntarium reperitur etiam in brutis, vt Libro primo huius Operis cap. 1. monstratum est: adeoque etiam in ipsis distinguuntur actus voluntarij elicitiuè, & imperatiuè, nimirum actus, qui eliciuntur ab ipso appetitu, & qui ab alijs potentijs ex motione appetitus; ergo appetitus imperat, dum mouet cæteras potentias ad operandum; ergo in hominibus voluntas imperat. Quamuis autem D. Thomas notet loco supra citato ar. 2. in brutis non dari propriè imperium, nisi sumatur pro motione, & potiùs dari impetum, quàm Imperium, non tamen cadit vis Argumenti; nam, si in brutis motio inferiorum potentiarum ex vi appetitus dicitur largè imperium, huiusmodi motio in hominibus ex vi appetitus intellectiui dicenda est propriè Imperium.

Probatur tertiò ex ratione, si ad huiusmodi controuersias vocum extendi potest ratio naturalis; nam imperium sonat authoritatem, seu uim imperantis ad mouendum, siue applicandum inferiora ad opera; sed huiusmodi vis est in voluntate, vt constat, & fatetur etiam D. Thomas hic, addens, quòd voluntas est primum mouens in virtutibus animę, itaut ipse intellectus mouere non possit, nisi in virtute voluntatis; ergo in voluntate est imperium,

Probatur quartò; quia eius est imperare, cuius est dominium, & libertas; sed hæc formaliter, per se, & primò sunt in voluntate; ergo in voluntate est imperium. Libertas enim contradistinguitur à seruitute, & dominium sine libertate concipi non potest, sicut nec libertas sine dominio erga actus, qui dicuntur liberi.

2. Notant tamen quidam Authores, quòd non omnis actus, quo voluntas vult aliquid fieri, sit imperium, sed requiratur vltra, vt sit efficax, seu, vt sequatur motur inferiorum; quod videtur repugnare Augustino

stino

stino loco citato, qui recognoscit imperium voluntatis, etiam quando non sequitur motus inferiorum. Miratur enim, quòd, cum voluntas imperat motum membrorum, statim ille sequatur, cum verò imperat passionibus, illæ, vel non statim, vel nullo modo cohibeantur, dicitque, hoc esse, quia voluntas tunc non toto conatu imperat.

Respondet Auersa, tunc dici imperiũ impropriè. Sed non video, cur debeamus asserere, August. impropriè loquutum, & nõ potiùs ipsum imperium sicut voluntatẽ distinguendũ in efficax, & non efficax, seu perfectum, & imperfectum, quod ipse Augustinus indicat. Sed hoc etiam ad voces pertinet; quantùm enim ad rem constat, quòd aliquando voluntas vult mouere, & mouet, aliquando vult, & non assequitur suum finem, siue vterque actus, siue primus tantùm debeat dici Imperium.

Dicimus secundò, Actus intellectus, quo vnus alteri, vel sibimetipsi loquitur modo imperatiuo, fac hoc, rectè dicitur Imperium. Hoc etiam patet ex communi vsu loquendi; vnde leges, & præcepta, quibus Principes, vel superiores per modum imperatiuum ordinant subditos ad aliquid faciendum, dicuntur imperia. Hinc Augustinus 10. de Ciuitate Dei cap. 4. notauit, dominationem imperantis esse in lingua, quæ explicat conceptum mentis, ideoque in lingua percussos esse structores Babilonicæ turris, qui superbia, & appetitu gloriæ peccauerunt; & de Imperio hoc modo dicto, quod, vt patet, supponit determinationem voluntatis, possunt verificari, quæ Thomistæ uniuersaliter de imperio dicunt.

An autem hoc imperium in homine respectu sui ipsius sit necessarium ad mouendam, & determinandam suam uoluntatem, atque ad mouendum potentias exequentes, videtur respondendum negatiuè: nulla enim ratio probat, non posse moueri uoluntatem à solo iudicio enunciatiuo, seu à sola cognitione bonitatis obiecti, immo communiter dicitur, bonum cognitum mouere uoluntatem: aut, quòd non possit uoluntas sola sua ui, idest, absque actu imperante intellectus, mouere potentias exequentes. Thomistæ quidem opinantur oppositum; sed, ut dixi, nulla cogente ratione id demonstrant. Admittendum tamen est tale Imperium intellectus, quod etiam habeat aliquam uim ad mouendas in eodem homine potentias exequentes, quamuis id neget Vasquez 1. 2. disp. 49. cap. 2. dicens, tale Imperium nullius esse vtilitatis ad proprios hominis actus; tamen probatur nostrum dictum dupliciter. Primò; quia a Philosopho 1. Ethic. cap. 13. & 1. Politic. cap. 1. in hoc videtur poni ratio prudentiæ, quòd scilicet, rectè pręcipiat de agibilibus; nam rectè iudicare de ijs tribuit perspicaciæ; prudentia autem est in intellectu, & exercetur maximè in proprijs operationibus dirigendis; ergo admittendus est in intellectu actus imperij. Secundò; quia sæpius

loquimur, & præcipimus nobisinetipsis, sic incitando nos ad operandū, dum dicimus, fac hoc, vel, hoc faciendum est, quorum vtrumque distinguitur à iudicio purè enunciatiuo, per quod tantùm enunciatur, bonum esse sic operari; ergo datur in intellectu actus imperij etiam circa proprias operationes imperantis, & conducit ad earum executionem.

3. Ex dictis patere potest, plerosque Scholasticos in hac quæstione laborare in æquiuoco. Imperium enim dicitur dupliciter: 1. tum impulsus, seu motio facultatis dominatiuæ, seu motiuæ, seu applicatiuæ, quę est voluntas; tum intimatio, seu significatio, seu expressio talis impulsus, quæ fit per locutionem intellectualem. Hinc quidam posuerunt imperium in voluntate, quidam in intellectu, cum potiùs duplex hæc acceptio imperij esset distinguenda. Verum est autem, quòd secundùm rem Imperium secundò modo dictum dependet à primo dupliciter. Primò, tamquam signum à significato, quia per enunciationem, seu intimationem intellectiuam ostenditur, seu significatur voluntas pręcipientis; vnde & in Psal. 102. dicitur: *Notas fecit filijs Israel voluntates suas*, quod factum est per expressionem, siue intimationem legis. Secundò; quia vis motiua, seu applicatiua, quæ est in huiusmodi intimatione dependet à vi, seu decreto voluntatis, quod & ipsi Thomistæ fatentur cum D. Thoma docente, vt diximus, quòd voluntas est primum mouens in viribus animæ, & quòd secunda mouentia non mouent nisi in virtute primi. Et hoc quidem quantùm ad rem.

Sed quantùm ad impositionem, seu vim nominis, quidam docent, imperium magis propriè dici de actu intellectus intimantis, & ordinantis, quia imperare, seu præcipere est propriè locutio, quæ conuenit intellectui.

Cæterum hoc verum est de imperio, quod ordinatur ad alios, ad ipsum enim est necessaria locutio; de quo genere imperij frequentiùs loquimur propter leges, & præcepta, de quibus tam multa dicuntur. Verum adest imperium etiam respectu sui ipsius imperantis, ad quod nō est necessarium interuenire loquutionem, nec externam, nec internam, vt dictum est: cumque vis imperatiua sit per se, & primò in voluntate, videtur nomine imperij magis propriè significari actum voluntatis, quàm intellectus: præsertim, cum ipse actus intellectus, qui dicitur imperium, sortiatur hoc nomen, seu vim ex motione voluntatis, vt ipsi Thomistæ fatentur. Præterea. Imperio proprijssimè dicto correspondet obedientia, seu seruitus, per quam adimpletur, & executioni mandatur imperium; at per obedientiam, quæ est in voluntate, executioni mādatur voluntas imperantis; vnde Christus Dominus commendans suam obedientiam Ioann. 6. *Non veni*, inquit, *facere voluntatem meam*,

sed

sed voluntatem eius, qui misit me; ergo imperium propriè est in voluntate.

4. Contra prædicta obijci potest Argumentum Caietani probantis, ad intellectum tantùm pertinere imperium elicitiuè, idest, imperium esse actum elicitum solius intellectus. Ad imperium, inquit, tria concurrunt; ordinatio alicuius in aliquid, intimatio, & motio; cum enim dicitur, dilige Deum, ordinatur quis ad amorem Dei, & hoc ei intimatur, & ad hoc mouetur: ordinatio autem, & intimatio spectant ad intellectum, motio ad voluntatem. Actus autem compositus ex duabus potentijs illius est essentialiter, & elicitiuè, cuius est materialiter, idest, quantùm ad substantiam: mors enim, exempli gratia, propter Christum, licet dependeat tum à charitate, tum a fortitudine, elicitiuè est fortitudinis tantùm, quia fortitudo sustinet patienter mortem, charitas autem illam imperat. At actus imperij materialiter est ordinatio, & intimatio, motio vero est veluti forma eius, quia est à voluntate, quæ est primum mouens in executione; ordinatio autem, & intimatio elicitiuè est actus intellectus; ergo imperium elicitiuè est actus intellectus.

Respondetur, dicta Caietani vera esse de imperio, quod reperitur in actu intellectus; cæterùm adest etiam actus voluntatis, qui proprijssimè dicitur imperium, vt probatum est. Quod imperium voluntatis non dicit intimationem; hæc enim non fit, nisi loquendo, loqui autem pertinet ad intellectum; sed motionem, & ordinationem, quæ duo non debent distingui, nam mouere ad aliquid, est ordinare ad illud. Cum autem dicitur, quòd ordinare pertinet tantùm ad intellectum; respondetur, quòd ordinare cognoscendo vnum per aliud, seu vnum esse in ordine ad aliud pertinet ad intellectum; at voluntas etiam ordinat volendo vnum propter aliud, & mouendo vnum ad aliud.

Obijcitur secundò probando, non posse dari actum imperij pertinentem ad intellectum. Actus intellectus diuiduntur adæquatè in apprehensionem, iudicium, & discursum; sed actus imperij ad nullum ex his reduci potest, si enim ad aliquem, maximè ad iudicium, sed hoc non; tum quia est alius actus ab ipso, vt supra insinuauimus; tum quia in quolibet iudicio est veritas, vel falsitas, at in actu imperij minimè, non enim qui dicit alteri, fac hoc, verum, aut falsum enunciat; ergo non datur actus imperij pertinens ad intellectum.

Respondetur, illam diuisionem dari de actibus cognoscitiuis, qui considerantur à Logico dirigente intellectum, ne erret in cognoscendo; sed præter eos est admittendus actus imperij in intellectu, vt constat experientia, quod imperium non est cognoscitiuum, sed ordinatiuũ, seu intimatiuum, & non conuenit intellectui secundùm se, sed prout mouetur à voluntate.

Responsio est D. Thomæ 2. 2. qu. 83. ar. 1. ad 3. vbi dicit, quòd illi tres actus pertinent ad rationem speculatiuam; sed vlteriùs ad rationem practicam pertinet causare aliquid per modum imperij, vel per modum petitionis.

CAPVT XXVII.

An actus voluntatis, & rationis imperentur.

1. Vidimus, dari actum imperij, tum in voluntate, tum in intellectu; superest videre, ad quæ se extendat, seu quarum potentiarum actus imperet, seu ordinet. Et primò quærimus de actibus ipsiusmet voluntatis, & intellectus, quæ sunt potentiæ præstantiores in homine.

Actus voluntatis posse imperari, communis est sententia Scholasticorum cum D. Thoma 1. 2. qu. 17. ar. 5. Probatur experientia; voluntas enim quandoque imperat sibi amorem Dei, aut actum alterius virtutis exercendum per voluntatem. Probatur etiam ratione; quia voluntas, cum sit potentia spiritualis, est conuersiua, seu reflexiua supra seipsam; ergo potest velle, & imperare suosmet actus. Potest tamen pro sui libertate ab huiusmodi imperio resilire, vel mutando voluntatem, vel, quia non efficaciter imperat. Etiam imperium, quod est actus intellectus, potest cadere supra actum voluntatis; possumus enim nobismetipsis loquendo imperare, dilige Deum, & alia huiusmodi; qui tamen actus intellectus supponit priorem actum voluntatis, quo voluntas decreuit talem dilectionem, illamque per locutionem intellectus sibi intimat.

Idem dicendum est de actibus intellectus. Cum enim voluntas sit primum mouens in homine, potest mouere intellectum ad cogitandum de aliquo obiecto, aut credendum alicui ueritati: & ipse intellectus potest idem sibi imperare per locutionem internam, supposita tamen motione uoluntatis, dicendo: cogita de hac re, uel, crede huic ueritati.

Aduertendum est autem, quòd intellectus, quantùm ad applicationem, siue exercitium subditur imperio voluntatis, itaut consideret illud obiectum, ad quod considerandum applicatur à voluntate, & non consideret illud, a cuius consideratione retrahit voluntas. Sed quantùm ad specificationem, seu ad assensum, vel dissensum, non subditur: & id non solùm in veritatibus euidentibus, quibus non potest non certò assentiri, sed etiam in probabilibus, quas necessariò iudicat esse probabiles, si tales appareant. Absolutè enim iudicium intellectus est necessarium, non liberum. Potest tamen affectus voluntatis præstare, vt videatur

tur probabile, quod non est, & magis, vel minùs probabile, quàm est, & non videatur probabile, quod est. Multam enim vim habet affectus ad flectendum, inficiendum, obscurandumq; iudicium rationis. Quod videmus in sectarijs Scholarum, quibus omnia suorum Doctorum placita vera videntur, & opposita falsa; idque sibi accidisse testatur Augustinus, dum Manichæis inhæreret, sic loquens Libro de Duabus Animabus c.9: *Ex quo* (amore in Manichæos) *accidebat, vt quidquid dicerent, miris quibusdam modis, non quia sciebam, sed quia optabam, verum esse, pro vero approbarem*. Hæc Augustinus, quæ non abs re fuerit hic commemorasse. Pio etiam affectu voluntatis mouemur ad credendas veritates fidei, idque certissimè, cum tamen hæ non sint euidentes. Hinc S. D. N. Innocentius in Decreto 2. Martij 1679. damnauit eam propositionem. *Voluntas non potest efficere, vt assensus fidei in se ipso sit magis firmus, quàm mereatur pondus rationum ad assensum impellentium*. Hinc etiam faciliùs credimus amicis, quàm alijs, difficilè verò inimicis.

2. Hic fortè obijciet aliquis. Videtur impossibile, vt quis subijciatur imperio sui ipsius; nullus enim habet potestatem supra seipsum; & multò magis, vt quis subdatur imperio sui subditi; intellectus autem subditur voluntati; ergo non potest imperare actus voluntatis. Insuper est impossibile, quòd idem sit mouens, & mobile: omne enim, quod mouetur, ab alio mouetur, vt demonstratur 7. & 8. Physicorum; ergo est impossibile, quòd actus voluntatis imperetur à voluntate, & intellectu, & actus intellectus ab intellectu.

Respondetur, nullum propriè habere dominium, aut iurisdictionem supra seipsum, proindequè nullum propriè posse imponere præceptum sibi ipsi; semper enim superior, & subditus distinguuntur, vt omnia iura definiunt; sed hic non sumitur imperium pro iurisdictione, aut dominio, sed pro motione, siue intimatione. Cumque intellectus, & voluntas sint potentiæ supra se conuersiuæ, vt dictum est, possunt se mouere. Ad aliud dicitur, quòd in rebus inanimatis requiritur distinctio secundùm suppositum inter mouens, & mobile: in viuentibus autē sufficit distinctio secundùm partes, vel potentias, viuentia enim mouent seipsa, idest, vna pars, vel potentia mouet aliam. In spiritualibus verò, quæ sunt supra se conuersiua, sufficit distinctio secundùm actus; potentia enim spiritualis per vnum actum potest se mouere ad alium.

CAPVT

CAPVT XXVIII.

An actus appetitus sensitiui imperentur?

1. AFfirmant communiter Scholastici cum D. Thoma 1. 2. qu. 17. ar. 7. Et patet primò experientia: frequenter enim homo voluntate sua excitat in seipso concupiscentiam, tristitiam, iram, aliasue affectiones, mouendo, scilicet, imaginatiuam ad cogitandum de obiectis, è quibus mouetur appetitus sensitiuus. Hinc etiam potest easdem compescere per virtutes morales, ad quod nos hortatur omnis doctrina moralis.

Probatur secundò ratione D. Thomæ; quia quælibet affectio, seu passio appetitus sensitiui causatur ab apprehensione sensitiua: hæc autem, cum sit apprehensio particularis regulatur ab apprehensione vniuersali, quæ est rationis, sicut virtus actiua particularis a virtute vniuersali; ergo mens rationalis, vel mouendo, vel impediendo apprehensionem sensitiuam, potest causare, vel impedire actus appetitus sensitiui, atque adeò ipsi cadunt sub imperio rationis, & voluntatis.

Verumtamen appetitus sensitiuus non plenè, & perfectè subditur imperio rationis, quod etiam experientia testatur; nam difficilè, & cum labore motus eius cōpescimus, & in hoc apparet lucta illa carnis, & spiritus, quam memorat Paulus, dicens Rom. 7: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*. Hinc Philosophus 1. Politic. cap. 3. ait, rationem non exercere in appetitum sensitiuum dominium despoticum, idest, domini in seruum; sed ciuilem, idest, Principis in ciues; Et 1. Ethic. cap. 13. ait: quòd sicut affectus Paralysi non potest mouere sua membra, vt vult, sed aliquando mouente ipso ad dexteram, illa deferuntur in sinistram, sic contingit in ratione erga motus appetitus sensitiui. Immo sine diuino auxilio non possumus motus graues sensus refrænare, vt frequentissima Ecclesiæ oratio testatur, & docent Theologi in materia de Gratia.

2. Cur autem appetitus sensitiuus resistat rationis, ea ratio communiter affertur, quia appetitus sensitiuus ex se fertur in bonum propriū, idest, delectabile secundùm sensum, quod quandoque repugnat bono rationis, idest, honesto. Sed quia hic ordo appetitus sensitiui ad delectabile erat etiam in Adam ante amissionē iustitiæ originalis, in quo tamen tūc non erat repugnantia sensus ad rationem, immo tranquilla subiectio, ideo addendum est, hanc repugnantiam ortam esse ex eo, quòd ablata iustitia originali, caro, & eius appetitus relicti sunt sibi ipsis. Vnde secundùm

cundùm conditionem suæ naturæ feruntur in bonum sensibile, cum antea nullus motus in eis potuisset consurgere, nisi ex motione, vel consensu voluntatis. Hinc sæpissimè docet Augustinus, concupiscentiam, idest, repugnantiam sensus ad rationem, quam modo patimur, non esse naturam instituti hominis, sed pęnam damnati. Et libro de Peccato originali cap.4. ait: quòd vitium hominis est natura pecoris, idest, quòd ita homo post peccatum originale fertur cupiditatibus suis, reiecto fræno rationis, sicuti bruta, in quibus nulla est ratio.

Excipiendi sunt à Conclusione huius capitis motus primò primi, isti enim anteuertunt vsum rationis, quapropter imperio rationis, & voluntatis subdi non possunt: proinde in eis nulla culpa cognoscitur à Theologis, sed tantùm miseria, & infirmitas naturæ.

CAPVT XXIX.

An actus animæ vegetatiuæ imperentur?

1. NEgant communiter Theologi cum Philosopho, Damasceno, Nysseno, & D. Thoma hic art.8. Et patet experientia; non enim potest homo imperare sibi ipsi nutritionem, aut augmentum. Ratio autem est, quia hæc non sequuntur apprehensionem, siue intellectiuam, siue sensitiuam, sed virtutem naturalem viuentis; ratio autem, vel voluntas non mouet inferiores potentias, nisi per modum virtutis apprehensiuæ, vt loquitur D. Thomas, idest, mouendo ad apprehendēdum obiectum, ex qua apprehensione sequitur aopetitus; ergo potentię, quæ non sequuntur apprehensionem, non possunt cadere sub imperio rationis, vel voluntatis.

Possunt tamen tales operationes dirigi humano imperio per accidens, quatenus potest quis sibi imperare victum, ex quo sequitur nutritio.

Dubitat hic Caietanus; quia sæpe homo, cum vult, séminat, itaut non solùm concupiscentia seminis, sed ipsa seminatio voluntaria sit, & tamen seminatio est actus animæ vegetatiuæ; ergo etiam actus istius subduntur Imperio voluntatis.

Respondet, quòd tunc voluntas mouet potentiam generatiuam ad seminandum non immediatè, sed veluti applicando actiua passiuis; sicuti eodem modo generare possumus ignem: etenim ex efficaci concupiscentia, posita apta corporis dispositione, sequitur seminatio, quam voluntas impedire non potest, etiam si velit. Quòd coincidit cum superiùs dicto, nimirum, operationes animæ vegetatiuæ cadere sub Imperio

perio

perio voluntatis remotè, & per accidens.

2. Contra conclusionem arguit D. Thomas. Vires sensitiuę sunt nobiliores vegetatiuis; sed illę subdūtur Imperio volūtatis; ergo etiam istę.

Respondet negando Consequentiam, quia Argumentum potiùs est ad oppositum, nam nobiliora magis subduntur Imperio rationis, sunt enim immaterialiora.

Sed replicat Caietanus: quia membra corporis magis subduntur Imperio rationis, quàm passiones appetitus sensitiui, & tamen membra sunt ignobiliora appetitu sensitiuo; ergo mala responsio. Et respondet, quòd appetitus sensitiuus, licet habeat maiorem propinquitatem similitudinis ad rationem, quàm membra, & ideo maiorem nobilitatem; habet tamen minorem propinquitatem proportionis, quia natura sua ordinatur in bonum sensibile, quod est dissonum rationi: at hæc improportio non est in membris, ideo quamuis ignobiliora, magis subduntur Imperio rationis.

Melius fortasse dicetur, quòd membra non sunt potentiæ, sed organa animæ, quæ mouentur mediantibus potentijs; non est ergo differendum de subiectione membrorum ad rationem, quo ad motum aliter, ac de subiectione potentiarum. Mouentur autem membra immediatè à potentia motiua, mediatè autem ab appetitu mouente potentiam motiuā, nec ipsa habent inclinationem ad obiectum contrarium rationi; ergo quando appetitus resistit rationi, tunc nec membra mouentur motu imperato à ratione; vt, si ratio imperet iter ad Ecclesiam, cupiditas autem ferat potius ad Theatrum, non sequitur motus pedum ad Ecclesiam; quando autem appetitus non resistit rationi, tunc statim sequitur motus membrorum, quia membra, vt dictum est, non inclinant in obiectum contrarium rationi.

CAPVT XXX.

An actus exteriorum membrorum imperentur?

1. QVòd motus exteriorum membrorum subdatur imperio rationis, & voluntatis, patet experientia: mouemus enim manū, vel caput, cum volumus. Hinc Augustinus 8. Confess. c. 9. *Imperat*, inquit, *animus, vt moueatur manus, & tanta est facilitas, vt vix à seruitio discernatur imperium*. Et 4. contra Iulianum cap. 5. *Cupiditatibus*, inquit, *nostris non sic imperamus, vt membris, quæ voluntatis mouemus arbitrio*. Et Philosophus primo Politic. cap. 3. ait, corpus quo ad

motum

motum obedire animæ despoticè, idest, sicut seruus Domino. Ratio autem tam promptæ seruitutis potest sumi à fine; quia anima mediante motu locali membrorum, efficit suas operationes, & consequenter assequitur suos fines, à quibus retardaretur, si illa non promptè obedirent, sicut retardatur infirmus, vel debilis membris; & rursus; quia membra non habent ex se inclinationem ad bonum oppositum rationi, sicut nec potentia motiua, vnde sine difficultate obediunt.

Excipit tamen D. Thomas duo membra; cor, & membrum virile, de quibus experientia testatur oppositum; quæ etiam excepit Augustinus lib.4. contra Iulian. cap.5.: *Membra,* inquit, *bona sunt, quæ voluntatis mouemus arbitrio, exceptis genitalibus; quamuis, & ipsa ex Dei opere bona sint*. Et addit rationem: de corde quidem, quia est principium motus animalis, vnde motus eius est secundùm naturã, nõ secundùm appetitum, vel voluntatem; & consequitur vitam, quæ est ex vnione animæ ad corpus, sicut motus grauium, & leuium consequitur formam substantialem eorum. Cum ergo anima constituat corpus viuens, & vita non sit sine motu cordis, sequitur, quòd motus eius non subiaceat imperio appetitus, & voluntatis, sicut nec vita. Et rursus; quia cor est quasi quoddam animal separatum, est enim principium vitæ, & sensuum, principium autem est virtute totum; ergo mouetur à se, non ex imperio appetitus, vel voluntatis.

2. De membro verò virili; quia motus eius sequitur passiones animæ consequentes repræsentationem quorumdam obiectorum in intellectu, & imaginatiua absque imperio rationis; & ad motum eius requiritur aliqua alteratio caliditatis, & frigiditatis, quæ non subiacet imperio tationis. Rursus: ipsum est quoddam animal separatum, quia ex eo exit virtus seminalis, quæ est virtute totum animal. Quæ postrema ratio non videtur omnino efficax; non enim membrum virile dat virtutem semini, sed hoc exit per ipsum, tamqnam per canale; quare non sequitur, quòd sit velut animal separatum, vel virtute totum animal.

Præterea. Cum ista inobedientia membri virilis non fuerit in Adã ante lapsum, vt cum Augustino, immo cum sacris litteris definiunt omnes Theologi, debemus quidem ipsam refundere in naturam eiusdem; sed addenda est destitutio iustitiæ originalis, itaut refundatur in naturam sibi derelictam. Ideo Augustinus 4. contra Iulianum cap.5.& lib.5. cap.5. & alibi sæpè docet, pęnam esse peccati originalis, quòd genitalia moueantur per se, non ad imperium rationis. Vnde in Protoparentibus post lapsum primò apparuit spontaneus motus genitalium, de quo erubuerunt. Quę membra ex eodem Augustino ibidem ideo pudenda, & inhonesta dicuntur, quia in eis mouendis plus potest libido, quàm ratio. Dicendum ergo, quòd substracta per culpam iustitia originali,

atque adeò perfecto imperio rationis supra appetitum sensitiuum, cum ad motum huius appetitus, qui potest ex sola imaginatione obiecti, preclusa ratione, & voluntate, moueri, sequatur motus genitalium, factũ est, vt genitalia non subiaceant imperio rationis.

CAPVT XXXI.

Quomodo actus, vel potentia imperans sit causa actus imperati?

1. IMperans dicitur communiter causa actus, vel effectus ex imperio procedentis. Quanam autem ratione id accidat in imperio rationis, & voluntatis respectu actuum, quos imperant, videndum est in præsenti.

Conymbricenses disp. 4. Ethic. qu. 3. artic. 1. dicunt, voluntatem tamquam causam vniuersalem cum potentia exequente, efficiendo vnam integram causam, causare actum imperatum, itaut amborum sit vnica actio.

Dicendum tamen videtur, voluntatem non causare actum imperatum concurrendo immediatè cum potentijs exequentibus, sicut causa vniuersalis cum particulari. Probatur; quia potentia exequens non indiget concursu simultaneo voluntatis, cum habeat virtutem proportionatam, & sufficientem ad actum imperatum; nec ipsa voluntas habet virtutem ad efficiendum actum materialem, & sensibilem, qualis est actus appetitus sensitiui: maximè, quia agentia spiritualia nihil possunt causare immediatè in materiam, nisi motum localem, vt docent cõmuniter Theologi. Rursus; voluntas non dicitur causa vniuersalis in homine, sicut Deus in mundo, quasi ita voluntas concurrat immediatè ad omnes operationes hominis, sicut Deus ad omnes operationes agentium secundorum; sed tantùm, quia respicit bonum totius hominis, idest, in quolibet eius appetitu, parte, & potentia; ergo ex illa denominatione voluntatis, non est deducenda immediata causalitas erga actus ab ea imperatos. Causat ergo voluntas actus imperatos mouendo potentiam inferiorem ad illos, atque adeò mediante potentia, non verò immediatè; quæ potentia exequens virtute sua efficit actum imperatum, ad quem, scilicet, ex imperio voluntatis mouetur.

Dicendum videtur secundò; intellectum imperare voluntati illuminando tantùm, seu dirigendo, ac proponendo obiectum; voluntatem autem imperare alijs potentijs effectiuè mouendo illas. Probatur.

Quia voluntas est primum mouens in potentijs animæ; ergo non videtur, quòd possit moueri effectiuè ab intellectu; aliter non esset primum mouens. Intellectus verò ipse non videtur aliter mouere voluntatem, quàm illuminando, & dirigendo, idest, proponendo ei bonum, vel malum. Ex hoc ipso autem, quòd voluntas est primum mouens, sequitur, quòd efficienter moueat alias potentias ad operandum.

CAPVT XXXII.

An, & quomodo voluntas moueat seipsam, & generaliter: An potentiæ vitales producant suos actus vitales?

1. VOluntatem mouere seipsam omnes fatentur; per quod duo videntur significari, & quòd voluntas operetur vitaliter, & quòd liberè: potentiæ enim vitales, seu animatę dicuntur mouere seipsas ad differentiam inanimatorum, quæ dicuntur moueri à generante. Et de ipsa voluntate specialiter dicitur, quòd moueat seipsam, dum liberè operatur; vnde quantùm ad amorem necessarium vltimi finis non dicitur mouere seipsam, sed moueri ab authore naturæ. Sed quomodo intelligendum sit, voluntatem, quatenus potentia vitalis, mouere seipsam, in quæstionem reuocatur.

Communissima sententia Philosophorum est, potentias vitales mouere seipsas, quia agunt in seipsas eliciendo suos actus, & simul illos recipiendo; vnde earum actio vocatur immanens, quia recipitur in eodem subiecto, à quo elicitur. Sic potentia visiua informata specie elicit in seipsa actum visionis; sic intellectiua intellectionem, volitiua volitionem; nec reputatur inconueniens, immo asseritur necessarium in huiusmodi potentijs, vt idem simul sit agens, & patiens.

Noster tamen Ægidius Quodl. 3. qu. 16. & in 2. dist. 25. qu. 1. ar. 3. dub. 2. laterali, quem sequitur Argentinas eadem dist. q. 1. ar. 1. & communiter Ægidiani, docet, voluntatem non producere in se suum actum, sed illum recipere productum ab obiecto cognito. De sensibus etiam externis docet qu. 1. de Cognitione Angelorum, quòd sint potentiæ purè passiuæ, idest, recipientes sensationem, non producentes: vult enim, ipsam speciem immissam ab obiecto, receptam in potentia, esse sensationem: eique in hac re concordant Venetus in Summa de Anima c. 10. Suessanus libro de Sensu agente, Thieneus 2. de Anima commento 6, Toletus 2. de Anima qu. 12.; tamen Medina 1. 2. qu. 9. ar. 1., & Carafa

1. 2. quæst. 9. disp. 1. hanc sententiam audacter appellant insanam; sed non alia ratione impugnant, nisi, quia volitio est actus vitalis.

Hanc quæstionem generaliter tractare de potentijs vitalibus non est præsentis instituti. Quantùm verò ad voluntatem; An, scilicet, producat in se suum actum, an tantùm recipiat; & maximè, an possit stare libertas eius, nisi efficiat suum actum, versare intendimus.

2. Videtur igitur Nobis affirmandum: voluntatem producere efficienter in seipsa suum actum, seu, vt loquitur ipse Ægidius, actiuare seipsam. Moueor; tum quia argumenta, quæ in oppositum profert Ægidius, ab ipso Argentinate, qui Ægidij sententiam sequitur, soluuntur: rationes verò contra sententiam Ægidij sunt difficiliores; tum quia sententia opposita Ægidio est communissima in Scholis. Igitur primò examinanda sunt Argúm. Ægidij, quę protulit etiam Gotifredus apud Argentinatem in 2. dist. 21. qu. 1. ar. 1.

Prima, & principalis, immo ferè vnica ratio est. Quia, si vlla potentia ageret in seipsam, idem esset in actu, & in potentia respectu eiusdem; sed hoc repugnat; ergo, &c. Maior patet; quia omne agens agit quatenus est in actu, & omne passum patitur prout in potentia; ergo si idem ageret in seipsum, idem esset agens, & patiens respectu eiusdem actus; ergo idem esset simul in actu, & in potentia respectu eiusdem.

Confirmatur primò. Quia agens prout agens continet in se virtualiter perfectionem effectus, nihil enim dat, quod non habet saltem virtualiter; passum autem non continet in se perfectionem effectus, sed est in potentia ad eam recipiendam; ergo nihil potest esse simul agens, & patiens respectu eiusdem. Hinc agens non perficitur per suam actionem, benè autem passum recipiendo illam.

Confirmatur secundò ex doctrina Philosophi 2. Physicorum, vbi docet, causam efficientem, & materialem nō posse coincidere, idest, idem non posse simul efficere, & recipere effectum.

Confirmatur tertiò; quia mouentis ad mobile est relatio realis; sed eiusdem ad seipsum non potest esse relatio realis; ergo nihil potest mouere seipsum, seu agere in seipsum.

Ad hæc respondet Argentinas loco citato. Ad primum, quòd benè non potest idem simul esse in actu, & in potentia respectu eiusdem, sumendo actum, & potentiam vniformiter, idest, vtrumque formaliter, vel vtrumque virtualiter; potest tamen, si sumantur diuerso modo: potest enim aliquid esse actu virtualiter tale, & simul esse in potentia formaliter tale; vt vinum frigefactum est simul actu virtualiter calidum, & simul potentia formaliter calidum: Similiter, aqua calefacta est actu virtualiter frigida, & potentia formaliter frigida. Eodem modo potentiæ cognoscitiuæ informatæ specie sunt actu virtualiter cogno-

scentes

scentes per virtutem suam, & simul sunt potentia formaliter cognoscentes; quare possunt reddere seipsas formaliter actu cognoscentes; & hæc etiam est responsio communis.

Sed replicari potest ex Ægidio 7. Physicor. dub. 3. super textum 2. Præstantiùs est esse tale virtualiter, quàm formaliter; vnde quæ sunt virtualiter talia, non mouentur, vt fiant talia formaliter; Sol enim, qui est calidus virtualite, non mouetur, vt fiat calidus formaliter; ergo quod est actu virtualiter tale, non potest esse in potentia, seu fieri formaliter tale.

Respondet Argentinas distinguendo de esse virtualiter tale; potest enim esse, vel perfectè, vel imperfectè: quòd est actu tale virtualiter perfectè, non potest moueri, vt fiat formaliter tale; quod autem est actu tale virtualiter imperfectè, potest moueri, vt fiat formaliter tale. Potentia cognoscitiua informata specie est actu virtualiter cognoscens, sed imperfectè, quia maiorem perfectionem habet, dum est actu cognoscens formaliter; ideo de cognoscente actu virtualiter potest transire ad esse cognoscens actu formaliter. Exemplum de Sole, inquit Argentinas, sumit non causam pro causa; non enim ideò Sol non potest fieri formaliter calidus, quia est virtualiter calidus; tunc enim Saturnus, qui non est virtualiter calidus, posset fieri formaliter calidus; sed, quia corpora cælestia non possunt recipere peregrinas impressiones. Meliùs, ni fallor, & conformiùs ad dicta responderetur; ideò Solem, qui est virtualiter calidus, non posse reddi calidum formaliter, quia præstantiùs est in Sole esse calidum virtualiter, quàm formaliter.

Ad primam Confirmationem Respondetur, quòd agens creatum continet quidem virtualiter effectum, sed imperfectè: maiorem enim perfectionem faciunt in vniuerso agens creatum, & effectus formaliter existentes, quàm agens, & effectus virtualiter in eo contentus; ideò, non repugnat, vt agens vitale possit producere in seipso suum effectum.

3. Sed hic arguitur. Nihil potest dare quod non habet; sed existentia formalis effectus dicit maiorem perfectionem, quàm existentia eius virtualiter in causa; ergo agens, quod continet tantùm virtualiter effectum, non potest producere in seipso perfectionem formalem effectus, quæ est quid maius.

Respondetur primò, ex hoc Argumento destrui omnem actionem creaturæ. Nam vtique creatura, dum actu agit, est in perfectiori statu, seu modo essendi, quàm cum agit tantùm in potentia; tunc enim est in actu secundò, & assequitur suum finem; ergo sequitur, quòd creatura non possit agere, quia non potest reducere semetipsam de potentia ad actum, seu, ponere se in statu perfectiori, quàm habeat. Secundò: destrui emanationes naturales proprietatum à subiectis: nam aqua calefacta

facta, quæ tunc est actu virtualiter frigida, & in potentia formaliter frigida, non poterit se reducere ad frigiditatem actualem formalem, quia reduceret se de potentia ad actum, & simul esset in potentia, & in actu respectu frigiditatis, & poneret se in statu perfectiori; nam vtique perfectior, quia integrior, & naturalior, est status aquę frigidæ, quàm calidæ. Licet autem huiusmodi emanationes tribuantur generantibus, non tamen in eo sensu, quasi generantia tunc actu per virtutes suas formaliter producant tales proprietates, nempè frigiditatem in aqua; possunt enim generantia interijsse; sed quia talis naturæ, seu virtutis generarunt substantias, ex quibus naturaliter emanarent proprietates. Igitur in ipsa aqua adest talis virtus, vt semetipsam de frigida actu virtualiter faciat frigidam actu formaliter. Tertiò: destrui omnem efficientiam, seu, productionem rerum per causas creatas; nam vtique causa creata nō dat proprium suum esse effectui, etenim retinet illud integrum in seipsa; sed producit aliud esse distinctum realiter à suo, quod esse effectus simul cum esse causæ reddit maiorem perfectionem intensiuam in vniuerso, maiorem, inquam, quàm, si esse effectus contineretur tantùm virtualiter in causa. Quomodo ergo potest dare esse, quod non habet? Aut facere, vt maior perfectio intensiua sit in vniuerso, quàm sit ex suo proprio esse, & ex sua continentia virtuali respectu effectus?

Ad hæc igitur omnia dicendum est, adesse concursum causæ primæ, quo fit, vt agens creatum, supposita virtute integra, & sufficienti in suo ordine, cæterisque requisitis, ponat semetipsum in actu secundo; & substantiæ reducantur ad suas proprietates; & à causa secunda producatur effectus, vel perfectio, quæ non est in ipsa formaliter: & sic etiam, vt agens vitale producat in se suum actum, & transferat se de statu virtuali ad statum formalem perfectionis. Quę omnia sine concursu causæ primæ, respectu cuius omnia creata non sunt quid maius intensiuè, quàm sola ipsa, fieri non possent.

4. Ad secundam Confirmationem Respondetur, doctrinam Philosophi intelligi de causa materiali, quæ est pura potentia, idest, de materia prima; hæc enim, cum nullum habeat actum, nullo modo potest esse efficiens: potest autem dari alia res, quæ simul efficiat, & recipiat, nimirum, potentia vitalis, quæ est in actu virtuali, & potentia formali.

Ad tertiam Confirmationem Respondetur, quòd relatio realis in creatis non facit distionem, sicut in diuinis, sed eam supponit. Non est autem eadem distinctio inter omnia mouentia, & mobilia; nam in purè naturalibus est distinctio, etiam secundùm supposita, in viuentibus materialibus tantùm secundùm partes, quarum vna se habet, vt mouens, alia, vt mota. In spiritualibus verò, in quibus non sunt partes, est di-

stin-

ſtinctio ſecundùm potentias, vel etiam ſecundùm diuerſos actus, quia, ſcilicet, vel vna potentia mouet aliam, vel per vnum actum mouet ſe ad alium, vel tandem ſecundùm eundem actum quatenus elicitum, & quatenus receptum, qui actus diſtinguitur realiter à potentia; aliter nullo modo potentia diceretur mouere ſeipſam, ſicuti, nec ſi actus non reciperetur in potentia; poteſt ergo dari relatio realis propter diſtinctionem actus a potentia, quæ illum, & elicit, & recipit, & hoc ſufficit; nam etiam datur relatio realis inter cognoſcens, & cognitum, cum tamen idem poſſit eſſe cognoſcens, & cognitum, vt patet in cognitione ſuipſius; & tamen ſaluatur relatio realis propter ſolam diſtinctionem cognitionis a cognoſcente: quippe, etiam ſi non interueniat ſpecies diſtincta ab obiecto, vt in cognitione Angelorum erga ſeipſos, nec intellectus diſtinctus a ſubſtantia cognoſcentis, ſecundùm opinionem plurium identificantium potentias intellectiuas cum ſubſtantia intellectuali, ſaluatur relatio realis inter cognoſcens, & cognitum propter ſolam diſtinctionem actus cognitionis a cognoſcente, quando ipſum cognoſcens eſt obiectum cognitum. Cum ergo dicitur, quòd eiuſdem ad ſeipſum non poteſt eſſe relatio realis, diſtinguitur; conſiderata re abſolutè ſecundùm ſuam entitatem, conceditur; cõſiderata re, ſecundùm aliquem modum eſſendi reſpectu alterius rei a ſe diſtinctæ, negatur: itaque potentia vitalis refertur realiter ad ſeipſam, prout eliciens actum, & prout recipiens illum: abſolutè autem conſiderata, non refertur. Vbi eſt etiam notandum, non adeſſe rigoroſam rationem mouentis, & mobilis, cum idem elicit, & recipit, ſicut neque actus, & potentiæ, quia idem, quod eſt in potentia formali, eſt in actu virtuali; actus autem, & potentia rigoroſè ſumpta, ſe omnino excludunt. Sic igitur ſoluta remanent Argumenta Ægidij cum Confirmationibus à Nobis adductis.

5. Moueor ſecundò; quia efficacioribus rationibus probatur, ſaltẽ potentiam intellectiuam, & volitiuam, vt de ſenſibus taceam, producere, & recipere ſuos actus. Et quidem Ægidius, quamuis quæſtione prima de Cognitione Angelorum multis contendat, ſenſationem eſſe ipſam ſpeciem ſenſibilem impreſſam ſenſui; nunquam tamen, quantùm video, profert, intellectionem eſſe ipſam ſpeciem intelligibilem impreſſam intellectui: immo vbique ſupponere videtur, eſſe realiter diſtinctam à ſpecie, & intellectu: cuius quidem rei rationem aſſignare debebat, ideſt, cur ſenſatio ſit ipſa ſpecies ſenſibilis impreſſa, intellectio autem non ſit ipſa ſpecies intelligibilis impreſſa. Sed hoc dimiſſo; ſi intellectio, vt cõmuniter dicitur, eſt diſtincta realiter à ſpecie, & intellectu, probatur, eã non effici ab obiecto, vel ſpecie, ſed ab ipſo intellectu, in quo recipitur.

Primò; quia compoſitio, diuiſio, & diſcurſus non poteſt explicari, quomo-

quomodo producantur ab obiectis, sed omnino sunt actus producti ab intellectu. Distinctiones etiam rationis inter ea obiecta, quæ realiter non distinguuntur: actus itidem reflexi non videtur, quomodo producantur ab obiectis. Neque enim obiectum, aut per seipsum, aut per speciem cognoscit, diuidit, discurrit, distinguit, reflectit, sed omnia hæc sunt opera intellectus.

Secundò; quia non apparet, quomodo intellectus intelligendo operetur vitaliter, si non producit, sed recipit tantùm intellectionem; non enim recipiendo mouet seipsum, quod est proprium viuentis.

Hic dicunt Ægidiani, exerceri vitalitatem intellectus in eo, quòd per intellectionem receptam tendit in obiectum percipiendo, siue cognoscendo ipsum, quod non potest fieri à potentia non viuente intellectualiter: si enim intellectio poneretur in oculo, vel in lapide, nec oculus, nec lapis per eam perciperet obiectum.

Sed hæc Responsio, siue doctrina, est difficilis; nam, vel illa tendentia est aliqua res distincta à potentia, & actu recepto, vel non: si est, producetur ab intellectu, siquidem in hac tendentia, vt dicitur, intellectus exercet suam vitalitatem; & in eodem intellectu certè recipitur; ergo incidunt in inconueniens, quod vitare intendunt, idest, quòd idem agat in seipsum, seu simul sit in actu, & in potentia respectu eiusdem. Præterea. Tunc ipsa tendentia erit actus intellectus, nō illud aliud, quod produci dicitur ab obiecto. Et tandem, omnino frustra multiplicantur duo actus, alter productus ab obiecto, alter à potentia, qui actus ambo recipiantur in potentia.

Si non; ergo tendentia erit ipse actus productus ab obiecto quatenus receptus in potentia, vel erit ipsa potentia, prout stat sub illo actu; sed hoc dici non potest: nam per hoc præcisè, quòd potentia stat sub actu recepto, nullum exercitium vitalitatis eius intelligitur, nullus concursus actiuus, nulla tendentia in obiectum: sicut per hoc, quòd albedo sit in pariete, vel paries sub albedine, & vniuersaliter per hoc, quòd forma tribuit effectum formalem subiecto capaci, nulla actiuitas intelligitur subiecti, sed tantùm receptio, siue sustentatio. Fortè etiam posito actu in potentia, non statim debet potentia per illum tendere in obiectum; nam hoc fieri non potest sine concursu eius; non videtur autem, quòd posito actu in intellectu, statim intellectus debeat attendere, vt illo vtatur; sicuti dum recipitur species in intellectu, non est necesse, vt intellectus statim vtatur ea ad intelligendum. Multò minus igitur actus receptus in potētia, vel potentia stans sub actu est tendentia vitalis potentiæ per actum in obiectum. Saltem potest intelligi, quòd actus recipiatur in intellectu, absque eo, quòd intellectus tendat per illum, licet ex sua vitalitate tendere possit; ergo, dum intelligitur intellectus

per

per actum tendere in obiectum, debet aliquid aliud intelligi, præter receptionem, & substentationem actus; & in eo intelligendum est exercitium, seu vitalis concursus, & operatio eius: ergo hæc tendentia est quid distinctum ab intellectu, & actu recepto; quòd si est, iam recurrunt Argumenta superiora; ergo non debet distingui de actu, & de tendentia; sed dicendum, qud ipse actus est tendentia potentiæ in obiectum, & ipsa tendentia in obiectum est actus potentiæ; atque adeo, quòd potentia exerceat suam vitalitatem, & actiuitatem, quia elicit in seipsa actum, siue tendentiam in obiectum. Generaliter enim cuiuslibet potentiæ actus est operatio eius, & è contra; vnde hęc distinctio actus, & tendentiæ in potentijs cognoscitiuis videtur inducta solùm ad defendendum, quòd hæ potentiæ non eliciant suos actus.

6. Probatur quoque, voluntatem non recipere actus suos, sed producere, vel elicere. Primò; quia non videtur possibile, ipsos produci ab obiectis cognitis per eorum species; nam, licet obiectum possit producere speciem sui, & mediante vna specie aliam, per quam productionem quodammodo multiplicat seipsum gignendo sibi simile,; non potest tamen producere amorem, vel odium, quia hæc non sunt similitudines obiecti, sed appetitus, vel tendentiæ in ipsum, quæ debent produci ab appetitu in actu primo, qui est voluntas; nec prorsus apparet, quomodo istæ affectiones voluntatis producantur ab obiecto.

Secundò; quia voluntarium est, quod procedit à principio intrinseco cum cognitione; actus autem voluntatis est voluntarius, immo, si liceat dicere, plusquam voluntarius, quia etiam appellatur voluntas; ergo procedit à principio intrinseco; sed obiectum, vel species eius non sunt principia intrinseca volenti; non enim sunt potentiæ eius, sed res extrinsecùs acquisitæ; ergo actus voluntatis non procedit ab obiecto, vel eius specie. Immo, si rectè consideretur definitio voluntarij, idem est de eo dicere, quòd procedat à principio intrinseco cum cognitione, ac, quòd procedat ab appetitu, qui præceditur, & ducitur à cognitione. Cum enim sint tria principia, siue, tres potentiæ intrinsecæ animalis, Cognoscitiua, Appetitiua, & Locomotiua, & ad voluntarium, seu spontaneum se habeat per accidens potentia Locomotiua, vtpotè, quæ in suo motu, vel opere, dependeat à voluntario, quia, scilicet, mouetur ab appetitu; & insuper voluntarium non possit proximè procedere à Cognoscitiua, quia eius processus supponit cognitionem, vt dicitur in eius definitione, sequitur, quòd principium intrinsecum, à quo procedit, non sit, nisi voluntas, vel appetitus; sed species, & obiectum eius non sunt appetitus; ergo voluntarium non procedit ab ipsis.

Tertiò; non stat libertas voluntatis, nisi ipsa sit actiua suorum actuum; liberum enim est, quod potest agere, & non agere; at recipere

actum est pati, non agere; ergo actus voluntatis non producitur ab obiecto, & recipitur in voluntate; sed producitur ab ipsa voluntate.

7. Quartò. Voluntas ex sua libertate determinat se quantùm ad speciem, & quantùm ad exercitium actus; sed non potest se determinare, nisi eliciendo, seu producendo suum actum; ergo, &c. Nō. n. sufficit tendentia per actum; nam hæc supponit actum determinatum ad speciem, vtpotè productum: immo etiam determinatum quantùm ad exercitium, quia ipse actus est exercitium potentiæ; sed actus supponitur productus; ergo supponitur exercitium determinatum. Quòd si dicatur, exercitium non consistere in actu, sed in tendentia per actum: iam hoc quidem nouum est, & inauditum, vt actus potentiæ actiuæ, non sit exercitium eius. Secundò; iam tendentia erit quid distinctum ab actu; &, adhuc producto, & recepto actu, poterit voluntas tendere, & non tendere per illum; quòd planè est ponere duos actus in voluntate, alterum productum ab obiecto, alterum à voluntate; & concedere, quòd voluntas producat in se suum actum, qui est tendentia.

Scio doctrinam Ægidianorum esse ex Doctore qu. 11. de Cognitione Angelorum, quòd, sicut intellectus per eamdem speciem potest intelligere vnum, & oppositum eius, ita voluntas per eamdem affectionem, siue actum potest tendere affirmatiuè, & negatiuè, ita vt actus ipse sit indifferens, tendentia autem determinata.

Sed hoc non videtur rationabile: solùm enim priuationē, & habitum intellectus cognoscit per eādē speciē, quia priuatio cognoscitur per habitum. Voluntas autem ad non tendendum non indiget actu: ad tendendum autem, amando, vel odio habendo, & similibus indiget actibus diuersis. Quis enim dicat, eumdem actum entitatiuè esse amorem, & odium, gaudium, & tristitiam, spē, & timorē, & his similia? Ergo voluntas nō determinat se ad speciem actus, si ij actus producuntur ab obiectis.

Ad Argumentum de libertate, respondet Ægidius 2. sententiarum loco supra citato, quòd determinare se non est producere actum, sed consentire actui, & desistere ab actu: producto enim, inquit, actu ab obiecto, & recepto in voluntate, potest volunta resistere, seu contradicere illi actui, &, cum non contradicit, sed consentit, determinat se; quare consensus non dicit actum, sed modum recipiendi actum, quatenus actus voluntariè recipitur in voluntate, quia omne, quod recipitur, ad modum recipientis recipitur. Addit ad maiorem explicationem Argentinas: Si duo æquè fortes me traherent, vnus per dexteram, alter per sinistram, quandiù nulli eorum resisterem, tamdiù, nec ad dexteram, nec ad sinistram declinarem: Sed, si resistam vni, alter immediatè in suo tractu vigoratur, & sic per meam determinationem dicerer mouere meipsum, resistendo vni, non alteri, vel positiuè alteri in suo tractu consen-

sentiendo, cum possem, si vellem, minimè consentire. Sic, cum idem appetibile offertur voluntati sub opposita ratione, puta, fornicatio sub ratione, & boni delectabilis, & mali moralis, potest voluntas pro sua libertate desistere ab actu, prout mouetur ab vna istarum rationum, quo facto altera in suo motu vigorabitur, sicque voluntas determinabit se ad illam rationem, & se mouebit.

In hac Responsione, siue Doctrina, pleraque argui possunt. Primò. Voluntas non consentit, aut resistit actui, immo actus est consensus, vel resistentia eius; sed consentit, & resistit obiecto secundùm rationem boni, vel mali, quæ in eo apparet; ergo absurdè dicitur, quòd consentit actui, & absurdiùs, quòd determinet se consentiendo actui, cum ipsa determinatio sit consensus, & consensus determinatio; & actus sit consensus, & determinatio; & determinatio, & consensus sint actus. Ergo (quod absurdissimum est) Responsio loquitur de actu, veluti de obiecto; ad hoc enim reuera est determinatio, & consensus, & actus.

Secundò. Non resistere præcisè non est consentire, sicuti non consentire præcisè non est resistere: datur enim nec resistentia, nec consensus, voluntate indifferenti, seu suspensa; Vnde etiam in regula 44. Iuris in 6. dicitur: *Is, qui tacet, non fatetur; sed vtique nec negare videtur*. Si autem non resistere est consentire, & non consentire est resistere, est impossibilis status indifferens, seu suspensiuus voluntatis; & nec resistere, nec consentire erit actus positiuus voluntatis, sed vnum erit negatio alterius; cumque non possit dari negatio negationis, semper enim negatio est alicuius positiui negatio, non dabitur nec consensus, nec resistentia; & voluntas nec resistendo, nec consentiendo operabitur aliquid positiuè; quod adeo falsum est, vt etiam, cum voluntas se suspendit, idest, nec consentit, nec resistit, operetur positiuè eliciendo actum suspensiuum. Verba Ægidij (*Cum ergo voluntas non contradicit, sed consentit, determinat se*) non explicant quod explicare debent, vel repugnant eius doctrinæ. Hoc enim quæritur: Quomodo voluntas determinat se, seu consentit, si non elicit actum. Et respondet; quòd, cum non contradicit, sed consentit, determinat se. At hoc ipsum quæritur, quomodo consentit, seu determinat se? Si præcisè, quia non contradicit, recurrunt Argumenta superiora; Si, quia facit aliquid positiuum, iam voluntas operatur in seipsa aliquid positiuum, nimirum, suum consensum. Eadem vel ambiguitas, vel contradictio est in explicatione Argentinatis, dum dicit: *Per meam determinationem dicerer mouere meipsum, vni resistendo, non resistendo alteri, vel illi in suo tractu consentiendo*. Quæritur enim, quomodo illi in suo tractu consentiam? An præcisè, quia non resisto? An quia positiuum aliquod operor? & sic recurrunt eadem Argumenta.

Si autem non consentire, non est præcisè non resistere, sed voluntariè recipere actum productum ab obiecto, quia, vt ait Ægidius, omne quod recipitur ad modum recipientis recipitur, atque adeo quidquid recipitur in voluntate, voluntariè recipitur: tunc euidenter sequitur, omnem actum receptum in voluntate esse consensum voluntatis, atque adeo tollitur à voluntate omnis resistentia, omnis suspensio; quod absurdissimum, atque falsissimum est; ergo omnino intelligenda est aliqua operatio actiua voluntatis, dum consentit, aut resistit, & non sola receptio, etiam suo modo, idest, voluntaria actus.

Præterea ista doctrina videtur repugnare Augustino libro contra Secundinum cap. 12. 13. & 14., vbi probat, consensionem malam, per quam, scilicet, voluntas peccat, esse in potestate voluntatis, & fieri ab ipsa, non ab alia natura. Secundùm autem Ægidij doctrinam consensio secundùm entitatem suam, seu actum, fit ab obiecto, & tantùm recipitur in voluntate, vtque est tendentia vitalis in obiectum, neque fit à voluntate, quia ista ratio tendentiæ secundùm ipsum nullam importat entitatem, quæ fiat, distinctam ab entitate actus; vel, si aliquam importat, iam illa producitur à voluntate, & recipitur in eadem, atque adeò destruitur fundamentum, quo probat, actus vitales non produci à suis potentijs.

8. Probatur quartò. Quia habitus volitiui non generantur ab obiectis, sed à voluntate per frequentationem suorum actuum, & oppositum, ni fallor, est inauditum; ergo voluntas producit aliquid, quòd recipitur in ipsa. Neque dici potest, generari à voluntate per suas tendentias; nam tendentia nullam entitatem importat distinctam ab entitate actus; ergo nullam potest habere vim propriam ad generandum habitum; ergo habitus generatur per entitatem actuum; sed actus, vt dicitur, non producuntur à voluntate, sed ab obiecto; ergo habitus voluntatis nullo modo generatur à voluntate. Vel, si tendentia illa habet vim ad generandum habitum, adhuc sequitur, quòd voluntas per suas tendentias generet aliquid, & recipiat in seipsa, idest, ipsum habitum. Idem argumentum potest fieri de habitibus intellectus.

Probatur quintò. Quia nullo modo videtur possibile, quòd desiderium, gaudium, tristitia, spes, timor, odium, amor, cæteraque varietas affectuum generetur ab obiecto, cum obiectum non sit appetitiuum, siue affectiuum, ista autem sint affectus voluntatis; ergo gignuntur à voluntate.

CAPVT XXXIII.

An voluntas moueat ſeipſam reſpectu finis?

1. SI mouere ſeipſum non eſt aliud, quàm elicere in ſe ſuum actum, voluntas in hoc ſenſu mouet ſeipſam reſpectu finis, quia ipſa elicit actum ſuum erga illum, vt capite præcedenti probatum eſt. Quãuis Capreolus in 2. diſt. 24. qu. 1. ar. 3. ad 8. contrà quintam concluſionem putet, primum actum voluntatis circa finem non effici à voluntate, ſed infundi à Deo; quod de actibus deliberatis etiam putat Marſilius in 2. qu. 16. ar. 3. & de operibus gratiæ Vega lib. 6. ſupra Tridentinum cap. 17. Quod à multis cenſetur impoſſibile, ideſt, ab ijs, qui putant, de ratione eſſentiali actus vitalis eſſe, vt producatur ab eo, in quo recipitur; ab alijs autem, quamuis putetur id eſſe poſſibile, tamen negatur contingere ſecundùm curſum naturæ, ſed tantùm contingere poſſe miraculosè. Certè nulla neceſſitas eſt id aſſerendi, niſi putetur generaliter, omnes actus produci ab obiectis, & recipi tantùm in potentijs, quod capite præcedenti improbatum eſt.

Quæſtio autem præſens habet locum, etiam ſi ſupponatur, omnem actum voluntatis produci ab ipſa voluntate. Eſt enim quæſtio: An voluntas reſpectu finis moueat ſe, non ſimpliciter eliciendo actum, ſed determinando ſe, itaut liberè ſe moueat erga ipſum. Licet enim omne viuens moueat ſeipſum ad ſuam operationem, tamen ſpeciali modo voluntas mouet ſeipſam, dum liberè ſe determinat; nam motus procedentes ab ea ex neceſſitate, ſiue determinatione naturæ, refunduntur in authorem naturæ, quamuis ab ipſa voluntate eliciantur: tuncque dicitur moueri ab authore naturæ, qui ei inclinalionem neceſſariam ad talem motum dedit, conſimili modo, ac naturalia dicuntur moueri à generante propter determinationem naturæ ad talem motum habitæ à generante. Cum autem liberè elicit actum, tunc ſpecialiter dicitur mouere, & determinare ſeipſam, quia tale exercitium determinatè non poteſt refundi in authorem naturæ. Quare non videtur ſtare, quod ait Medina 1. 2. qu. 9. ar. 4. quòd etiam actus liberi refundantur in Deum. Igitur: An voluntas determinet ſeipſam erga finem, id quæritur in præſenti. Et quia res grauis eſt ſpeciali capite eſt examinanda; ſit ergo.

** ** **

CAPVT

CAPVT XXXIV.

Voluntas habet necessitatem specificationis quoad vltimum finem.

1. DEterminatio duplex est, alia quoad speciem, alia quoad exercitium. Quantùm ad primam dicimus, voluntatem non esse liberam, seu, non determinare seipsam, immo esse determinatam, & necessitatam ex natura rei ad amandum suum vltimum finem. i. fęlicitatem, itaut non possit illum odio habere. Ita D. Thomas 1.2. quæst. 1. ar. 1. & 1. parte, qu. 8. ar. 1. quem sequuntur omnes Thomistæ. Ita etiam Ægidius in 2. dist. 2. qu. 1. ar. 6. dub. 1. Laterali, & Quodlibeto 5. qu. 6. & Quodl. 2. qu. 4. & in 1. dist. 7. par. 1. qu. 3. & dist. 10. principali prima qu. 1. præcipuè in responsionibus ad Argumenta. Durand. in 2. dist. 27. qu. 1. & dist. 39. qu. 3. Argentinas in 1. dist. 1. qu. 1. & omnes præter Scotistas.

Probatur primò ratione, qua vtuntur præfati Doctores. Sicut se habet intellectus ad principia, ita voluntas ad finem: finis enim in agibilibus est sicut principium in speculabilibus, vt ait Philosopus 2. Physicorum textu 89. Sed intellectus est naturaliter determinatus ad assentiendum principijs, quæ propterea dicuntur illi naturaliter nota; ergo voluntas est determinata naturaliter ad amandum vltimum finem. Vnde, sicut ad principia non est discursus, ita neque ad finem est electio.

Huic Argumento respondetur ex Scoto in 1. dist. 1. quæst. 4. §. *Pro opinione.* Et in 4. dist. 49. qu. 4. similitudinem non valere in proposito; aliter, inquit, sicut necessariò assentimur conclusioni propter principia, ita necessariò vellemus media propter finem; quod falsum est. Insuper. Necessitas assensus intellectus oritur ex euidentia obiecti, voluntas autem à nulla bonitate obiecti necessitatur ad amorem, sed est libera respectu cuiusque boni; ergo solùm similitudo valet quantùm ad ordinem volitorum inter se, & quantùm ad habitudinem voluntatis ordinatę ad illa; quia, sicut principium est, ex quo pendet, & scitur conclusio, ita finis est, ex quo pendet medium, seu propter quem voluntas ordinatè volens, vult medium.

2. Sed contra est; quia ratio non fundatur præcisè in similitudine, quamuis per similitudinem explicetur, sed in principio vniuersali. Quia, scilicet, vt arguit Capreolus in 3. dist. 49. qu. 3. Omnis natura est per

eſt per ſe determinata ad aliquid; natura autem potentiarum ad aliquod obiectum proſequendum; ſed voluntas eſt quædam natura; ergo eſt naturaliter determinata ad proſequendum aliquod obiectum, hoc eſt, bonum. Hinc Auguſtinus libro de Duabus animabus cap. 12.: *Si*, inquit, *illi naturæ voluntas inerat; profectò inerat cogente nullo motus animi ad aliquid non amittendum, vel adipiſcendum. Hoc autem aliquid, aut bonum erat, aut bonum putabatur, non enim aliter appeti poſſet*. Ergo ſecundùm Auguſtinum voluntas eſt determinata ad appetendum bonum. Maior probatur; quia, ſi natura ad nihil inclinat per ſe, & naturaliter, ad nihil vllo modo inclinare poteſt; quia omne per accidens debet reduci ad aliquod per ſe; quod autem per ſe conuenit rei, conuenit ei ſecūdùm ſuā naturā. Minor etiā probatur: quia, & ſi voluntas nō ſit natura ſubſtantialis, qualis definitur 2. Phyſicorum, eſt tamen natura, prout hæc ſumitur pro quolibet ente, id, quod ſufficit, vt aliquid ei debeat conuenire naturaliter, & per ſe. Ergo immeritò negatur illa paritas inter intellectum, & voluntatem quoad neceſſitatem actuum, & falsò dicitur, voluntatem à nullo bono neceſſitari. Cum autem ſubditur, quòd tunc neceſſariò vellemus media propter finem, fatemur vltrò id de medijs, ſine quibus finis haberi non poteſt cognita neceſſaria connexione finis ad prædicta media, de alijs verò medijs, negamus: ſicut intellectus aſſentitur neceſſariò concluſionibus habentibus euidentem connexionem cum principijs per ſe notis, non verò concluſionibus non habentibus talem connexionem.

2. Confirmantur dicta alia ratione D. Thomæ eodem loco, quæ eſt veluti confirmatio, & declaratio præcedentis. Omnis motus procedit ab aliquo immobili; non enim poteſt eſſe principium, & fundamentum variabilium, niſi quod eſt naturale, & immobile. Hinc in naturalibus omnis motus procedit ab vno motu inuariabili corporum Cœleſtium: omnis diſcurſus intellectus fundatur in aſſenſu immobili erga principia: omnes etiam motus partium, & membrorum corporis fiunt per aliquod immobile, vt præclarè oſtendit Auguſtinus 8. de Geneſi ad litteram cap. 21. alias 25. *Non enim*, inquit, *mouetur ſolus digitus, niſi fixa ſit palma, à cuius articulo veluti immoto cardine mouetur: Sic tota palma ab articulo cubiti, ſic cubitus ab articulo humeri, ſic humerus à ſcapula mouetur. Sic plantæ in talo eſt articulus, quo ſtante mouetur: ſic cruris in genu, & totius pedis in coxa. Sic in ambulando pes non leuatur, niſi alius fixus totum corpus ferat, donec ille, qui motus eſt, à loco, vnde fertur, ad locum, quò fertur, immoto articulo ſui cardinis inducatur*; ergo pariter tota varietas, & libertas actuum voluntatis fundatur ſuper naturali neceſſitate, & determinatione actus erga beatitudinem, in qua eſt tota ratio obiecti voluntatis, ideſt, boni. Hinc idem Auguſtinus 4. de Ciui-

tate

tate cap.23. *Quis*, inquit, *optat aliquid propter aliud, quàm vt fęlix fiat?* Et in hac ratione fundatur distinctio voluntatis, vt natura est, & vt voluntas est: non enim est distinctio rei, sed causæ, vt notat etiam Caietanus 1.2. qu.10. ar.1., quia, scilicet, aliqua vult modo naturali, & determinato, alia modo voluntario, seu libero; & actus liberi fundantur in actu naturali, & determinato erga beatitudinem, quia primum in vnoquoque est natura; atque hoc ipsum asserit Ægidius Quodl.2. qu.4. & in 2. dist.1. par.1. qu.3. ar.3.

Confirmatur ex eodem Ægidio; quia non potest esse indeterminatio in potentia, nisi sit etiam in obiecto; sed beatitudo non est, neq; proponitur vt quid indeterminatum secundùm rationem bonitatis, & malitiæ, sed vt omnino determinata ad bonum; ergo voluntas respectu eius non est indeterminata, sed ex sui natura determinata.

Probatur tertiò authoritate Augustini Epist.2. ad Macedonium dicentis; nos non posse nolle beatitudinem: *Si verè*, inquit, *beati esse volumus, quod nolle non possumus*. Quod repetit libro de Natura, & Gratia cap.46. & 49. Et libro 13. de Trinitate capit.3. ait de quodam Mimo, quòd, si dixisset: omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliquid, quod nullus in sua non agnosceret voluntate: *Quidquid enim*, inquit, *aliud quisque latenter velit, ab hac voluntate, quę omnibus satis nota est, non recedit*. Idem asserit 10. Confess. à cap.22. vsque ad 24. inclusiue. Et 4. de Ciuitate cap.23. ait, fieri non posse, vt quis esse velit infęlix, ideoque omnes Deos Romanorum, etiam Iouem, cessuros esse fęlicitati, si ipsa, vt Romani putabant, Dea esset.

CAPVT XXXV.

Soluuntur Argumenta contra determinationem, siue necessitatem voluntatis ad amandam fęlicitatem.

1. Contra prædicta potest argui primò: Quia destruitur libertas voluntatis, si dicitur necessitata ad amandum bonum, & solùm libera ad obiectum, quod habet rationem, & boni, & mali; non enim est liber intellectus, qui necessitatur ad assentiendum verò euidenti, & ad dissentiendum falso euidenti.

Respondetur, hoc Argumentum à nobis solutum esse lib. 1. huius Operis cap.27., vbi diximus, voluntatem esse liberam quoad specificationem respectu cuiusque obiecti præter fęlicitatem, quia in quolibet

alio

alio obiecto potest considerari ratio boni, & mali; sed respondendum est Argumentis Scoti in 1. dist. 1. qu. 9. qui arguit.

Primò sic: Primum liberum est voluntas, à qua participant libertatem aliæ potentiæ; ergo non rectè dicitur, voluntatem habere libertatem sui actus mediante intellectu, qui potest considerare in obiecto rationem boni, & mali, vel quatenus potest imperare illi, vt desistat à consideratione obiecti, & bonitatis eius, vt possit respuere, & malitiæ, vt possit prosequi. Probatur Consequentia. Si enim voluntas habet in potestate actum intellectus, multò fortiùs habet actum suum, vt enim ait Augustinis lib. 1. Retract. cap. 9. & 22: *Nihil magis est in potestate voluntatis, quàm ipsa voluntas*.

Respondetur, quòd si Argumentum valet, probat, quòd voluntas possit amare, vel odio habere aliquod obiectum, etiam si non sit illi propositum ab intellectu; nam pariter dicetur, quòd, si habet in potestate amorem, vel odium mediante actu intellectus proponentis obiectum, vt bonum, vel malum, multò fortiùs id habet in potestate per actum suum.

Dicitur ergo, voluntatem habere libertatem suorum actuùm per seipsam immediatè, quia per actus suos potest mouere intellectum ad considerandam rationem boni, vel mali in obiecto, & retrahere ab huiusmodi consideratione; non tamen potest amare nisi præcedente consideratione boni, nec odio habere, nisi præcedente consideratione mali, quia non potest ferri in incognitum. Ergo mediat intellectus tamquam proponens obiectum, non tamquam dans libertatem voluntati. Neque enim ita est exigenda libertas voluntatis, vt possit tendere in incognitum, idest, vt possit amare absque propositione obiecti boni, aut odio habere absque propositione obiecti mali.

Dictum Augustini non est contra nos. Verum est enim, quòd si voluntas mediante suo actu habet in potestate actus aliarum potentiarum, multò magis habet actus suos; sed hoc non est extendendum ad actus, qui prærequiruntur ad suos, idest, ad cognitionem, seu propositionem obiecti; non enim potest voluntas ferri in incognitum.

2. Secundùm est. Agens, si necessariò agit, necessariò etiam remouet prohibēs, si potest: sicut enim necessariò ponit effectū, ita necessariò remouet repugnans effectui, nisi eius actiuitas superetur ab illius repugnantia. Sed voluntas non remouet necessariò prohibens amorem vltimi finis, idest, non considerationem intellectus de eo, non enim necessitat intellectum ad considerandum, immo potest remouere considerationem, ex qua fertur ad amandum; ergo non necessitatur ad amorem erga vltimum finem.

Confirmatur; quia, quòd necessariò quiescit in aliquo præsente,

necessariò etiam tenet illud, nisi violenter auferatur: graue enim existens in loco deorsum non aufertur illinc, nisi violenter; sed voluntas in via delectata vltimo fine non retinet ipsum necessariò, cum possit retinere, firmando intellectum in eius consideratione, immo auertit se ab eo, mouendo intellectum ad alia consideranda; ergo non quiescit necessariò in vltimo fine.

Respondetur primò ad Argumentum, Maiorem esse veram de agẽte necessariò etiã quantùm ad exercitiũ, non verò necessariò quantùm ad solam specificationem. Constat enim, quòd exercitium actionis prohibetur per impedimentum, non potentia, vel inclinatio agentis, id, quod in ipso Argumento insinuatur; ergo necessitas exercitij fert secum necessitatem ad remouendum prohibens, non verò necessitas solius specificationis, quam tantùm agnoscimus in voluntate respectu vltimi finis.

Respondetur secundò, voluntatem nullum velle obiectum, nisi sibi propositum, vt bonum; quamuis autem beatitudo omnino apprehendatur vt bona, atque adeò necessitet ad amorem, tamen consideratio perpetua beatitudinis, potest apprehendi, vt mala, saltem, vt impeditiua aliarum considerationum, ad quas diuertere oportet in hac vita etiam ad finem boni adipiscendi, & mali declinandi; propterea non necessitatur voluntas ad manutenendum semper intellectum in consideratione beatitudinis, immo potest ipsum à tali consideratione remouere.

Respondetur tertiò cum nostro Argentinate, voluntatem nec habere plenam potestatem in hac vita, vt manuteneat semper intellectum in consideratione beatitudinis, propter irruentem turbam phantasmatũ ex operatione sensuum, quæ trahunt ad se considerationem; neque est in nostra potestate, à quo primò moueatur intellectus, neque, quin visis tangamur, vt ait Augustinus 3. de lib. arb. cap. 25.

Ad Confirmationem Respondetur primò, vt supra, Maiorem esse veram de quiescente necessariò etiam quantùm ad exercitium, non verò quantùm ad solam speciem. Secundò, voluntatem non propriè quiescere in amore vltimi finis in hac vita, nisi quatenus non refert ipsum ad alium finem, nam, & ad multa opera, atque considerationes diuertere oportet; & non perfectè possidet eum; quare inhiat ad plenam possessionem. Tertiò. Maiorem esse veram, si non solùm obiectum, de quo est quies, sed etiam quies in illo, idest, amor illius semper apprehendatur vt bona, quod non contingit in amore beatitudinis in hac vita, vt dictum est.

Et hæ quidem Responsiones cum suis doctrinis rectè procedunt de beatitudine in particulari, idest, de fruitione, vel visione Dei, aut de alia re, in qua statuatur nostra beatitudo; si autem sermo sit de beatitudine in communi, potest concedi, voluntatem semper exercere saltem

virtua-

virtualiter, vel habitualiter actum amoris erga illam, quia quidquid vult, sub ratione boni vult; bonum autem, vel est ipsa beatitudo, vel ad eam ordinatur, vel ad eamdem aliquo modo pertinet. Et hoc videtur esse de mente Augustini, qui, vt retulimus capite præcedenti, apertè libro 4. de Ciuitate Dei cap. 23. ait, neminem aliquid optare propter aliud, quàm, vt fęlix fiat. Et libro 13. de Trinitate capit. 3.: *Quidquid aliud quisquam latenter velit, à voluntate fęlicitatis, quæ omnibus satis nota est, non recedit.*

3. Obijcitur tertiò ex eodem Scoto. Voluntas, & natura habent oppositos modos principiandi, quorum nullus reducitur in alterum, nec ambo in tertium, nullusque dicit imperfectionem; ergo, sicut natura non potest operari liberè, ita nec voluntas necessariò, aut naturaliter. Antecedens, quoad primam partem, patet; quia natura est determinata ad agendum, voluntas autem determinat seipsam. Quoad secundam, & tertiam probatur; quia tunc alterum secundùm totum suum genus esset imperfectum.

Confirmatur primò. Quia oppositi modi agendi distinguentes primò potentiam actiuam, non possunt conuenire eidem; sed operari naturaliter, & operari liberè sunt oppositi modi agendi; ergo, &c.

Confirmatur secundò. Quia eadem est potentia, quæ fertur circa finem, & media; sed voluntas liberè tendit in media; ergo etiam liberè in finem.

Ad Argumentum Respondetur in Antecedente peti principium, si voluntas vniuersaliter contradistinguatur à natura; diximus enim capite præcedenti, etiam voluntatem esse naturam, & operari, vt naturam respectu alicuius obiecti. Dicitur itaque, quòd etiam liberum reducitur ad naturale, non quidem, vt species ad genus, sed vt motus ad immobile, difforme ad vniforme, vt etiam capite præcedenti dictum est. Et cum dicitur, quòd tunc liberum secundùm totum suum genus esset imperfectum, negatur, si imperfectum sumatur propriè, idest, pro carente debita perfectione; si verò dicatur imperfectum, quatenus debet fundari in alio, vel in aliud reduci, transmittitur. Dicimus etiam, voluntatem non operari purè naturaliter .i. secundùm formam impressam, sed operari naturaliter .i. cum determinatione ad vnum, sicut naturalia: semper autem sequitur formam apprehensam.

Ad primam Confirmationem dicitur, illos modos agendi non distinguere potentiam, vt res est, sed ut potentia est, idest, non distinguere rem, sed tantùm modum operandi; eadem enim res potest agere vtroque modo, quæ propterea dicetur habere duplicem rationem potentiæ, & ita dicimus de voluntate, quòd, scilicet, operatur determinatè, & necessariò respectu vltimi finis, liberè autem respectu aliorum.

Sicut enim diuersum est assentiri immediatè, & assentiri per discursum, nec tamen intellectus est duplex potentia realiter; ita, quamuis diuersum sit, agere naturaliter, &, agere liberè, tamẽ pertinere potest ad eamdem voluntatem respectu diuersorum.

Ad secundam dicitur primò, etiam admissis præmissis, nullam esse Consequentiam, mutatur enim res in modum, seu, quid in quale; idem enim intellectus, quamuis feratur in principia, & in conclusiones, non tamen eodem modo, & ita est de voluntate respectu finis, & mediorum. Dicitur secundò; etiam circa media necessariò connexa cum vltimo fine naturaliter ferri voluntatem, cognita tali connexione.

CAPVT XXXVI.

An ad primum velle voluntas moueat; seu determinet seipsam?

1. TRia de motu voluntatis erga suos actus hucusque determinata sunt. Primum; quòd semper moueat seipsam, illos eliciendo more potentiæ vitalis. Secundùm; quòd non determinet seipsam quantùm ad specificationem erga amorem fęlicitatis, & auersionem miseriæ; sed ad hoc determinata sit ex natura, & ab authore eius, atque adeò, sumendo motionem pro determinatione, non moueat se, seu, non libera sit erga illos. Tertium; quòd etiam erga illos moueat, seu, determinet se, seu, libera sit quantùm ad exercitium. Restat videndum; & quartum: An quoad primum velle seipsam moueat, & determinet, seu libera sit quantùm ad exercitium: notanter autem dicitur, quantùm ad exercitium, quia, quantùm ad specificationem eadem ratio est de prima, & de cæteris volitionibus, nimirum, si obiectum sit purum bonum, vel purum malum, vel mixtum ex vtroque; quamuis fortè primum obiectum propositum voluntati non possit esse purum malum, quia cognitio mali videtur supponere cognitionem boni, & fuga mali prosecutionem boni; sed quidquid sit de hoc, ea, quam proposuimus, est specialis difficultas de primo actu voluntatis, quam versant Theologi in materia de Angelis, dum quærunt: An Angelus potuerit peccare in primo instanti, idest: An primus actus voluntatis Angelicæ potuerit esse peccaminosus.

Negat Ægidius in 2. dist. 3. par. 2. qu. 2. art. 2. docens, creaturam rationalem non mouere, nec determinare seipsam quoad primum velle;

le, sed ab authore naturæ. Negare etiam videtur D. Thomas prima parte, qu. 63. art. 5. vbi expresse affirmat, quòd operatio incipiens cum esse rei est ab eodem agente, à quo res habet esse, sicut moueri sursum inest igni à generante. Quamuis Caietanus ibi ita interpretetur D. Thomam, quasi tantùm velit, primam operationem determinari ab authore naturæ quantùm ad rectitudinem tantùm, itaut non possit esse defectuosa, non verò determinari quoad exercitium, immo quoad hoc liberè procedere à voluntate: quod etiam omnes Thomistæ asserunt, dum fatentur, primum velle Angeli potuisse esse meritorium, licet non potuerit esse peccaminosum; constat enim, quòd ad merendum, & demerendum requiritur libertas. Ita, inquam, interpretatur Caietanus; sed nescio, an ad mentem D. Thomæ. Primò; quia D. Thomas dicit, primam operationem refundendam in authorem naturæ; operatio autem libera non refunditur in authorem naturæ, sed in ipsam libertatem causæ. Secundò; quia, si exercitium primæ operationis refunditur in libertatem causæ, nulla apparet ratio, cur defectus operationis refundendus sit in authorem naturæ. Certè videtur D. Thomas inde refundere defectum primæ operationis in authorem naturæ, quia operatio ipsa in illum refunditur; operatio verò non potest in illum refundi, nisi determinetur ab eo; dicere verò, quòd defectus operationis tantùm refundatur in authorem naturę, non autem exercitium operationis, immo neque meritum eius, videtur omnino gratis dictum.

Affirmat verò Scotus in 2. dist. 2. qu. 2. quem sequuntur non solùm Scotistæ, sed plurimi etiam Recentiorum, affirmantes, voluntatem non solùm liberè se determinare, & mouere ad primum velle, sed etiam posse in illo peccare.

2. Mihi nulla videtur adesse ratio probans efficaciter, primum velle creaturæ rationalis, non posse esse liberum quantùm ad exercitium. Id probatur referendo, & refellendo argumenta, quibus oppositum probari solet.

Primum, quòd refert Ægidius loco citato, est illud, quod format D. Tho. mox relatus. Quia operatio incipiens cum esse rei est ab agente, à quo res habet esse, sicut moueri sursum inest igni à generante.

Ad hoc respondet ipse Ægidius, quòd assumptum verum est de actu naturali, non vero de libero. Sed oppositum huius videtur probari per Argumentum, quòd, scilicet, actus incipiens cum esse rei non possit esse liber, quia refunditur in authorem rei, non in libertatem causæ. Dicendum est ergo, quòd Argumentum facit vim in inceptione actus cum ipsa re; quare non probat absolutè primum velle non posse esse liberum, sed, si incipiat cum ipsa re; non est autem necessarium, vt primum velle, quatenus primum, incipiat cum ipsa re, sed tantùm, vt non præcedatur

ab alio

ab alio velle. Quòd si dicatur, esse necessarium, vt incipiat cum ipsa re, iam supponitur id, quod est probandum, idest, quòd primum velle sit necessarium quantùm ad exercitium, & naturale, non liberum. Quare illud deberet probari, quòd primus actus voluntatis debeat incipere cum ipsa volnntate; id autem si esset, iam actus ille non esset liber, sed necessarius, ac naturalis. Ergo, vel supponitur, primum actum voluntatis debere incipere cum esse voluntatis; & tunc supponitur, esse necessarium quantùm ad exercitium, quod erat probandum; vel non supponitur; & tunc non habet locum ratio, quòd, scilicet, actus ille sit necessarius, quia incipit cum esse rei; probandum enim erat, quòd necessariò incipiat cum esse rei; aliter poterit dici, quòd, licet incipiat cum esse rei, incipit tamen liberè. Ex quo etiam apparet, non rectè adductum exemplum de igne in Argumento: motus enim sursum inest igni à generante, non præcisè, quia incipit cum ipso igne; sed quia generans dedit igni inclinationem determinatam ad talem motum; vnde semper talis motus inest igni à generante. Deberet ergo probari, quòd author naturæ dederit voluntati inclinationem determinatam ad primum velle, itaut, etiam si hoc non incipiat cum ipsa voluntate, semper tamen debeat procedere ex illa determinatione indita voluntati; sed hoc per Argumentum non probatur; ergo nihil concluditur; immo, cum eadem vis, & libertas potentiæ volitiuæ sit in primo instanti, & in cęteris, non apparet, cur illa potiùs in primò instanti sit determinata ad velle, quàm in cæteris; sicuti quia eadem natura est ignis in primo instanti, ac in cæteris, eamdem determinationem ad motum sursum habet in primo instanti, ac in cæteris.

3. Secundum Argumentum etiam ab Ægidio relatum. Voluntas nō potest habere libertatem sui actus in primo instanti sui esse, quia libertas consistit in posse hoc, & illud, & hoc, & oppositum; at voluntas non potuit habere hanc facultatem antequam ipsa esset, vt patet; neque in eodem instanti, quo egit, quia non possunt contradictoria esse simul; sed neque post, quia ad præteritum non datur potentia; ergo ad primum actum voluntas non est libera.

Respondet etiam Ægidius, quòd habuit hanc libertatem in eodem instanti, in quo egit; non quidem in sensu composito, quasi potuerit esse simul prosequutio, & fuga, vel prosequutio, & suspensio; sed in sensu diuiso, idest, quòd in eodem instanti, in quo fuit prosequutio, potuit esse fuga, sed non fuisset prosequutio, si fuisset fuga: id enim est de ratione liberi, vt simul. i. in eodem instanti possit agere, & non agere; simul, inquam, quantùm ad simultatem potentiæ, licet non quantùm ad potentiam simultatis. Addendum tamen est, quòd etiam hoc Argumentum fundatur in suppositione, quòd primus actus voluntatis debeat incipere cum

re cum esse eius, a qua tamen suppositione abstrahendum est in præsenti, vt diximus.

Tertium Argumentum, quod formatur ab eodem Ægidio. Nihil mouet, vel determinat se ad aliquid volendum, nisi quia vult aliud; ergo ad primum velle voluntas non potest mouere, aut determinare seipsam. Antecedens probatur ab Ægidio authoritate Anselmi. Sed potest etiam probari duplici Argumento. Primò; quia omne agens agit prout est in actu; sed voluntas nudè considerata est in potentia, actuatur enim, & perficitur per suum actum; ergo voluntas nullo adhuc informata actu, non potest propriè agere, nec mouere seipsam, sed potiùs dicetur agi, & moueri. Secundò; quia omne agens agit propter finem; ergo quantùm ad volitionem finis voluntas non propriè agit, alioquin ageret propter alium finem, & sic in infinitum. Sicut ergo intellectus factus in actu per notitiam principiorum mouet se ad conclusiones, ita voluntas facta in actu per volitionem finis, mouet se ad ea, quæ sunt ad finem. Quæ argumenta solent adduci à Thomistis.

Sed nec ista cogunt. Ad primum dicitur, quòd omne agens agit, prout est in actu secundùm actum virtutis, non prout est in actu secundùm actum operationis, immo ad operationem debet supponi actus virtutis. Cum ergo voluntas etiam ante primum velle supponatur habere actum suæ virtutis, quo potest exire in operationem (neque enim acquirit virtutem ex operatione, sed eam operando exercet) sequitur, quòd possit agere, & mouere seipsam etiam ad primam operationem, seu volitionem.

Ad secundum dicitur, quòd, si Argumentum loquitur de fine vltimo, idest, de fælicitate, conceditur, voluntatem quantùm ad amorem eius potiùs agi, quàm agere quoad specificationem, vt capite 34. probatum est. Si verò loquitur de quocumque fine, nimium probat, idest, voluntatem ad volitionem cuiuslibet finis esse determinatam ab authore naturæ, atque adeo ad nullam esse liberam. Igitur Antecedens eo sensu est intelligendum, quòd omnis actio est circa finem, vel immediatè, vel mediatè, itaut, sublato fine, nulla sit possibilis actio; quod ipsum probat Philosophus 2. Physicorum: non verò, quòd omnis actio supponat volitionem finis, nisi sermo sit de actionibus imperatis, aut externis; datur enim volitio, quæ non est propter finem, sed ipsius finis.

Dictum autem illud, quòd voluntas facta in actu per amorem finis, mouet se in ea, quæ sunt ad finem, eo etiam sensu est intelligendum, quòd tunc mouet se ex antecedente sua applicatione; quo etiam sensu dici debet, voluntatem non mouere se ad primum velle, idest, non ex antecedente sua applicatione, cum primum velle sit prima sui applicatio, aliter daretur processus in infinitum; quod dixit Diuus Thomas 1.2. qu. 9. ar. 4.

9. ar. 4. vbi Caietanus. Qui sensus ex ipsa paritate, quam adducunt de intellectu, deducitur: intellectus enim factus in actu per notitiam principiorum, mouet se ad conclusiones; non quasi motus ad conclusiones sit liber, aut primus; nam etiam cognitio principiorum est motus intellectus, nec vllus motus eius est liber, nisi per dependentiam à voluntate; sed quia mouet se ad conclusiones ex antecedente applicatione, idest, notitia principiorum, cum ad principia ipsa immediatè, idest, non præcedente alia notitia complexa, moueatur. Et ita illud intelligunt Medina, Valentia, Vasquez, Salas, Auersa.

4. Quartum Argumentum est Caietani prima parte, quæst. 63. ar. 5. Primum in vnoquoque est natura; ergo prima operatio cuiusque rei est naturalis, idest, proueniens à re, prout habet rationem naturæ; ergo prima operatio rei non potest esse libera.

Respondeo primò; Argumentum repugnare doctrinæ ipsius Caietani in eodem articulo, vbi docet, primum velle Angeli fuisse liberum, quantùm ad exercitium: si enim prima operatio cuiusque rei procedit à re, vt natura est, prima operatio rei non potest esse libera, neque quantùm ad exercitium. Secundò; licet primum in vnoquoque sit natura, prima tamen operatio rei potest esse per habitum supernaturalem, & infusum, vt de facto accidisse in Angelis, & Adam, qui conditi fuerunt intelligentes, & amantes Deum per charitatem infusam, ipsi Thomistę cum D. Thoma docent. Quo ergo sensu dicitur à Caietano, quòd prima operatio rei debeat esse naturalis, seu procedens à re, vt natura? Si in eo sensu, quia debet esse ex instinctu naturæ, non ex libertate, est pura, & aperta petitio principij. Si, quia debet esse consentanea naturæ, nihil contra nos. Præterea: Dato, quòd prima operatio rei debeat esse naturalis, idest, ex instinctu naturæ; non sequitur, quòd primum velle debeat eo sensu esse naturale; nam velle non est prima operatio creaturæ rationalis, cum supponatur intellectio; ergo nullo modo probatur, primum velle non posse esse liberum.

Cum igitur hæc ita sint, videtur dicendum, quòd quantùm est ex vi, & libertate voluntatis, etiam ad primum velle pot st voluntas determinare seipsam. Videtur tamen congruum Diuinæ prouidentiæ, vt ipsa determinet voluntatem, sicut, & cæteras creaturas ad primas operationes.

CAPVT XXXVII.

An voluntas moueatur ab intellectu?

1. QVamuis in præcedentibus determinatum sit, voluntatem mouere seipsam, adhuc quæritur: An moueatur ab intellectu, & ab

ab alijs; non enim repugnat mouere ſeipſum, & moueri ab alio, ſumendo hæc in diuerſo ſenſu. Mouet igitur voluntas ſeipſam, vel quia elicit ſuos actus, vel quia ſeipſam determinat ad actum; at poteſt moueri ab alio finaliter, ſeu obiectiuè.

Quòd igitur voluntas moueatur ab intellectu, omnes fatentur, & patet; quia voluntas mouetur ab obiecto cognito; cognitio autem eſt actus intellectus; ergo voluntas aliquo modo mouetur ab intellectu. Sed difficultas eſt, quomodo moueatur ab eo.

Henricus Quodlibeto 5. quęſt. 5. opinatus eſt, voluntatem moueri ab intellectu, quia actus voluntatis producitur in ea ab intellectu. Idem videntur opinati Ægidius, & Argentinas docentes, actum voluntatis non produci à voluntate, ſed ab obiecto cognito: iuxtà quam ſententiam intellectus mouet voluntatem efficienter. Sed de hac re ſatis dictum eſt in præcedentibus.

Opinio ferè communis eſt, voluntatem moueri ab intellectu in genere cauſæ finalis, ſeu obiectiuæ tantùm, quatenus, ſcilicet, proponit ei obiectum, & conſequenter illuminat, & dirigit, non verò efficienter, ſiue producendo actum eius, ſiue illam impellendo. Hæc eſt mens D. Thomæ, tum 1. 2. quæſt. 9. art. 1. vbi concludit, intellectum mouere voluntatem tanquam præſentans ei obiectum; tum de Veritate qu. 22. art. 12. vbi ait: *Mouere per modum agentis eſt voluntatis, non intellectus*. Probatur ratione inſinuata à D. Thoma ibidem. Intellectus non inclinat voluntatem in obiectum eius, ſed tantùm oſtendit; ergo mouet tantùm in genere cauſæ finalis, & obiectiuæ, non efficientis. Probatur Antecedens; quia voluntas natura ſua eſt inclinatio in bonum. Secundò: Propoſito bono voluntati, & ablata omni efficientia intellectus, adhuc voluntas fertur in illud; ergo fruſtraneus eſt impulſus, vel efficientia intellectus. Antecedens probatur; quia quælibet potentia natura ſua poteſt ferri in obiectum ſibi præſens.

2. Oppoſitam ſententiam, nimirum, quòd intellectus moueat voluntatem efficienter, tenent Gregorius in 2. diſt. 25. quæſt. 2. Gabriel ibidem quæſt. 1. dub. 3. Paludanus in 3. diſt. 49. quæſt. 3. art. 1. Soncinas 9. Methaphyſicæ quæſt. 10. Medina 1. 2. quæſt. 9. art. 1. concluſione 2. pro qua.

Obijc. primò. Appetitus eſt potentia paſſiua, immo magis paſſiua, quàm intellectus; ſed intellectus patitur à ſuo obiecto recipiendo ſpeciem; ergo voluntas patitur à bono cognito recipiendo impulſum.

Reſpondeo, voluntatem reſpectu obiecti eſſe paſſiuam Metaphoricè; etenim, vt communiter dicitur, finis, ſeu bonum mouet voluntatem metaphoricè, ideſt, alliciendo, non efficiendo, aut impellendo; reſpectu autem ſui actus eſſe verè paſſiuam, quatenus illum recipit productum tamen à ſeipſa.

Obijcies secundò. Verbum Diuinum producit amorem in genere causæ efficientis, vel quasi efficientis; ergo etiam verbum, seu, notitia intellectus creati causat efficienter amorem in voluntate. Probatur Consequentia: quia subsistentia, vel inhærentia formæ non variat genus, aut modum causandi: eodem enim modo causat calor, siue inhæreat subiecto, siue habeat per se esse; ergo, si notitia subsistens, qualis est Verbum Diuinum, causat amorem efficienter, etiam notitia accidentalis, siue inhærens, qualis est creata, causabit amorem efficienter.

Respondeo, negando Consequentiam. Ad probationem dicitur, assumptum esse verum de actione, quæ ex natura sua conuenit formæ; quia enim calori ex natura sua conuenit causare alium calorem efficienter, etiam si habeat per se esse, causat illum: at falsum de actione non conueniente formæ ex natura sua. Verbo creato, sicut non conuenit ex natura sua amare, ita nec causare amorem. Vnde, etiam si posset habere per se esse, sicut accidentia in Eucharistia, non causaret illum. Quare, si hoc conuenit Verbo Diuino, quod habet integram naturam intellectualem, proindeque est subsistens, intelligens, & amans, non est trahenda Consequentia ad verbum creatum.

Obijcies tertiò. Intellectus practicus mouet efficienter voluntatem; ergo falsa nostra Conclusio. Antecedens probatur: quia prudentia residens in intellectu practico mouet per imperium efficienter voluntatem, & omnes virtutes, quæ sunt in voluntate.

Respondeo, intellectum practicum habere adiunctam voluntatem, inde enim dicitur practicus, vt certum est. Quare, si prudentia mouet efficienter voluntatem, aut alia, mouet in virtute voluntatis, non in virtute cognitionis præcisè.

Obijcitur quartò authoritas Augustini pluries docentis in Libris de Trinitat, amorem procedere à notitia; vnde vocat ipsum prolem notitiæ.

Respondet Valentia, quòd, & si Augustinus senserit oppositum, sua tamen sententia potest censeri probabilior. Sed, vt rectè ait Carafa, hic author nimiùm sibi credit. Dicendum ergo, quòd amor procedit à notitia non efficienter, sed obiectiuè iuxta mentem Augustini.

CAPVT XXXVIII.

An voluntas moueatur ab appetitu sensitiuo?

1. VOluntatem moueri ab appetitu sensitiuo docent communiter Theologi cum D. Thoma 1.2. qu.9.ar.2. & patet experientia; fre-

frequenter enim homo operatur ex motu, seu instinctu appetitus sensitiui, perficiens, vt Apostolus ait, desideria carnis. Hinc ponuntur virtutes morales, vel in eodem appetitu, vel in voluntate ad cohibendum huiusmodi motus. Notat autem D.Thomas, quòd hic appetitus mouet voluntatem disponendo subiectum, quia, scilicet, ex passione in appetitu sensitiuo inficitur iudicium rationis, & fit, vt obiectum, in quod appetitus fertur, appareat voluntati bonum, & conueniens, quòd extra talem passionem non sic appareret: qui enim sunt in passione, vel irascibili, vel concupiscibili apprehendunt, vt bonam vindictam, vel delectationem carnis, quàm aliàs non sic apprehenderent. Hinc sapiens consilium est, ne quis operetur in passione constitutus, facilè enim tunc errat iudicio, atque adeo malè agit. Vnde rectè distinguit D.Thomas duplex bonum, aliud secundùm naturam, seu veritatem; aliud ex relatione ad subiectum, id est, ad dispositionem subiecti: illud semper est bonum, & omni tempore sic iudicatur: secundum ex diuersitate passionum ab alijs alio tempore iudicatur bonum.

Huiusmodi motus possunt tollere vsum libertatis; primò, quando anteuertunt iudicium rationis, quod est radix libertatis; & sic accidit in motibus primò primis, qui necessarij iudicantur non liberi iuxtà vulgatum illud Augustini 3. de libero arbitrio cap. 25. *Non est in potestate nostra, quin visis tangamur.* Quamuis rectiùs tunc dicantur præuenire vsum rationis, vel libertatis, quàm tollere. Secundò; quia nimia passio potest ita turbare iudicium rationis, vt incidatur in amentiam, quòd notauit D.Thomas hic art. 3. & quæst. 77. ar. 1. Hinc Aristoteles 3. Ethicorum cap. 1. incontinentem ex passione assimilat ebrio. Cæterùm quamdiù non penitus turbatur iudicium rationis, remanet potestas ad vsum libertatis, & ita accidit in motibus ordinarijs appetitus sensitiui, & in tentationibus, itaut voluntas cum auxilio Diuinæ gratiæ possit resistere; aliter per peccatum originale, ex quo orta est pugna carnis ad spiritum, extincta esset libertas arbitrij, quod est dogma Lutheri, & Caluini damnatum à Tridentino Sessione 6. Canone 5. Etenim Dominus post commissum peccatum originale dixit Cain Genesis 4. *Sub te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius.* Frustra etiam monerent Scriptura, & Patres, vt resistamus concupiscentiæ.

2. Potest hic dubitari: An appetitus sensitiuus possit mouere voluntem immediatè, idest, absque eo, quòd in intellectu causetur apprehensio de obiecto, in quod fertur appetitus. Exempli gratia; cum appetitur fertur in vindictam, an possit trahere volontatem ad consensum, absque eo, quòd ab intellectu apprehendatur, & voluntati proponatur vindicta, vt bona. Consimilis quæstio est: An voluntas possit immediatè mouere appetitum sensitiuum, idest, absque præuia notitia sensitiua.

Respondendum est negatiuè; quia omnis appetitus animalis, siue elicitus debet sequi apprehensionem, & volitiuus apprehensionem rationis, sensitiuus verò apprehensionem sensus; non enim apprehensio intellectiua proportionata est sensui, sicut nec obiectum: quare, sicut impossibile est, vt appetitus sensitiuus sequatur apprehensionem intellectus, ita, vt voluntas sequatur apprehensionem sensus. Rursus; impossibile est, vt motus materialis sequatur formam spiritualem, quia qualis est forma, talis est motus sequens eam; cum ergo motus sensitiuus sit materialis, non potest sequi apprehensionem intellectiuam, quæ est secundùm formam spiritualem.

Oppositum opinatur Medina 1. 2. qu. 9. art. 2. probans, voluntatem posse moueri immediatè ab appetitu sensitiuo, idest, non præuia apprehensione intellectiua. Primò; quia aliter non posset esse malitia in voluntate, nisi præcedente errore in intellectu, quod ab ipso reputatur falsum. Secundò; quia tunc oporteret ponere habitum continentiæ in intellectu ad rectificandum iudicium rationis, non in voluntate ad exercendũ actũ virtutis; quod est contra omnes, licet id dixerit Socrates.

Ad primum dicitur primò, illam propositionem magna ex parte esse Philosophi 7. Ethicorum cap. 8. & probari à D. Thoma quæst. 77. ar. 2. & 78. ar. 1. ad primum, & ab Ægidio in 2. sententiarum, & in Quodlibetis. Sed, quidquid sit de hoc, negatur sequela; aliud est enim ad malitiam voluntatis prærequiri apprehensionem, vel iudicium rationis, aliud errorem. Potest enim dici, quòd licet non erret intellectus, potest tamen deficere voluntas; quando enim intellectus iudicat fornicationem esse inhonestam, & simul delectabilem, non errat, vtrumque enim verum est; potest tamen tunc voluntas prosequi ipsam, quia delectabilis est, & peccare.

Ad secundum negatur assumptum, vt patet ex modò dictis ad primum.

CAPVT XXXIX.

An voluntas moueatur à corpore cęlesti?

1. Voluntatem non posse directè moueri à corpore Cęlesti communis est sensus Theologorum cum D. Thoma 1. 2. qu. 9. ar. 5. & probatur ex eodem; quia corpora non possunt directè agere in spiritum; potiùs enim spiritus, qui est immaterialis, atque adeò vniuersalioris, & formalioris virtutis, agit in corpus. Confirmatur ex Damasceno lib. 2. Fidei cap. 7. negante, corpora cælestia esse causam nostrorum

rum

rum actuum. Hinc Philosophus in libris de Anima, opinionem dicentium, talem esse voluntatem in homine, qualem in eos inducebat Iuppiter Deorum, virorumque Pater, quo nomine intelligitur Cęlum, tribuit eis, qui non distinguunt sensum ab intellectu, quia, scilicet, tunc sequeretur, animam intellectiuam non esse spiritualem, sed corpoream, atque adeo ipsam voluntatem esse corpoream, si nimirum directè subijceretur influxibus astrorum.

Conceditur tamen, voluntatem indirectè moueri ab astis, vtque loquitur D. Thomas, motum Cęlestium corporum redundare in voluntatem, quatenus voluntas mouetur ab appetitu sensitiuo vt dictum est; hic autem moueri potest à corporibus cęlestibus, cum sit materialis, & sublunaris.

CAPVT XXXX.

De vanitate, vel veritate diuinatricis Astrologiæ.

1. PRoinde occurrit quæstio de vi corporum cęlestium in animas, & voluntates nostras, quam nonnullus Theologus hoc loco versat: An, scilicet, tanta sit, vt ex eorum aspectu, & influxu hominum mores, ingenia, sorsque dependeant; hæc enim ex astrorum inspectione scire se profitentur, & prædicere solent Astrologi.

Dicendum est: Posse ex astrorum inspectione dignosci inclinationes hominum siue ad bona, siue ad mala, perspicacitatem, vel tarditatem ingenij, hisque similia, nullo autem modo actus liberos voluntatis, vel euentus fortuitos. Primum patet; quia inclinationes hominum sequuntur temperamentum corporis, atque adeo etiam mores, vt præclarè ostendit Galenus peculiari opere de hoc argumento: qui enim calidæ sunt naturæ inclinant in Venerem, iram, & vinum, quod in Alexandro Macedonum Rege obseruat Plutarchus. Qui frigidæ, in auaritiam, vt contingit in senibus, &c. Mores autem, vt plurimùm formantur secundùm huiusmodi inclinationes, nisi illis per liberum arbitrium, per rectam educationem, multò autem maximè per auxilium Diuinæ gratiæ resistatur; pauci enim sunt, qui resistant sensui. Item; qualitas ingenij dependet ex dispositione corporis, & organorum; vnde Philosophus ait: Molles carne esse aptiores mente; sed temperamentum corporis, & organorum eius dependet ex influxu corporum cęlestium; ergo ex inspectione astrorum potest cognosci huiusmodi temperamentũ, atque

atque adeò inclinationes, & ingenia hominum.

Addendum est tamen, huiusmodi inclinationes certiùs cognosci posse ex ipsa inspectione temperamenti corporis, quàm ex positione astrorum; astra enim sunt causæ vniuersales, quarum influxus modificatur, debilitatur, impeditur etiam à causis particularibus; at temperamentum carnis est causa particularis, & proxima huiusmodi inclinationum.

Secundum etiam patet; quia actus liberi non possunt inferri ex vlla causa antecedente, neque ex ipsa voluntate, quia neque in ipsa habent esse determinatum antequam fiant, sed contingens; effectus autem non potest certò, & determinatè cognosci in causa, nisi ibi habeat esse determinatum. Hinc communiter Theologi negant, actus liberos, vel ab ipso Deo cognosci in voluntate creata. Ex quo sequitur, non posse certò ab Astrologis præsciri, aut cuiquam prædici dignitates ab alio conferendas; nam talis collatio est actus liber voluntatis conferentis, atque adeò non potest præcognosci in causis.

2. Hæc quidem videntur certa; sed tantisper adhuc cum Astrologis conserendæ sunt manus. Vel enim ipsi intendunt, astra, eorumque positiones, & influxus causare actus, mores, fortunas hominum, vel tantùm ostendere, siue significare instar libri lucidis characteribus à Deo exarati. Quidquid dixerint, falsitatis est, absurditatisque plenissimum. Et primò contra vtrumque modum dicendi militat; quia tunc Dęmones futurorum, etiam liberorum plenam, perfectamque scientiam possiderent, Deo ipso per auream astrorum linguam eos edocente. Neque enim, nisi miraculosè, Angelicis intellectibus cęlari possent causæ, vel signa illa cęlestia, cum omnium veritatum naturalium cognitio ex sui natura illis debeatur. Tribuere autem Dęmonibus perfectam futurorum, etiam liberorum præscientiam, repugnat communi doctrinæ Patrum, & Theologorum: repugnat probatissimis historijs, in quibus sæpiùs legimus dęmonum de futuris oracula, vel ignoratione ambigua, vel, deprehensa postmodum falsitate, mendacia. Malè etiam humano generi consultum esset, si sæuissimus, & callidissimus hostis, opum, dignitatum, fęlicitatis, miseriæque præsagijs vana hominum corda, spe, timore, audacia, desperatione, illicitis omnibus cupiditatibus imbuere posset. Singuli enim sæpè Astrologi, quorum scientia non est cum Dęmonibus comparanda, nec scientiæ apud homines fides, Imperia, Regna, dignitates tamquam cęlesti voce hominibus promittentes, vrbes, & nationes bellis, & cladibus pessumdederunt. Hinc Ptolomæus imperium prædicens Othoni, ipsum ad coniurationis scelus contra Galbam armauit. Belosus Arsaci Asyriorum Regnum promittens ad bellum contra Sardanapalum instruxit. Et in Sacris litteris Hazael prę-

ſcius ex prædictione Eliſæi, ſe regnaturum poſt Benadad Regem Syriæ, eumdem ægrotantem ſuffocauit, 4. Regum cap.8. Quę ergo mala, quas ſtrages, quæ exitia conſimilibus prædictionibus non inueherent Dæmones, quorum, & ſcientia plenior, & poteſtas amplior, & non ſolum fallendis ingenijs, ſed etiam inflammandis animis vis, atque dexteritas? Inde igitur non modica ex parte malitia eius retunditur, quia cognita ex plurium prædictionum irrito euentu eius ignorantia, prædictionum eius fides apud homines infracta eſt.

Sed ſingillatim probatur, quòd aſtra, poſitiones, & aſpectus eorum non ſint cauſæ morum, fortunæque hominum, id quod reuera ſentiunt Aſtrologi, quia, vt obſeruat Auguſtinus 5. de Ciuitate cap.1., ita ſolent dicere: *Mars homicidam facit*, & ſimilia. Quia, vel hæc virtus aſtrorum eſt ſpiritualis, vel corporalis; ſi corporalis, non poteſt directè agere in ſpiritum, ſed ſolummodò ad temperamentum corporis; ex quo tantùm deduci poteſt inclinatio hominis, non verò operatio; ſi ſpiritualis, hæc non poteſt eſſe in corpore, niſi vt qualitas, atque adeo vt inſtrumentum corporis operantis; at res ſpiritualis non poteſt eſſe inſtrumentum corporis; neque enim corpus poteſt eſſe agens principale, ſpirituale verò agens inſtrumentale, cum ſpiritualia ſint nobiliora corporeis; ergo non datur hæc virtus in aſtris.

Quòd verò aſtra neque ſint ſigna morum, euentuumque fortuitorum, quæ, vt etiam Auguſtinus ibidem teſtatur, eſt ſententia non mediocriter in Aſtrologia doctorum probatur ex eodem ibidem: Quia gemini, ideſt, eodem partu editi ſolent quandoque tantam diuerſitatem habere in vita, actionibus, profeſſionibus, euentibus, atque in ipſa morte, vt ſimiliores quantùm ad iſta ſint multi extranei, quàm ipſi inter ſe gemini. Sed iſti vno concubitu, vno momento ſeminati ſunt; quia, poſtquam concepit fęmina, alterum concipere non poteſt, vt docet Auguſtinus eodem loco c.6, quamuis enim Ariſtoteles libro 7. Hiſtor. Animalium, & Plinius lib.7. Hiſtor. Naturalis afferant quędam rara exempla de mulieribus, quæ vno fætu adhuc in vtero exiſtente alterum conceperint, & Eraſiſtratus Medicus doceat, omnes geminos ſuperfętatione generari, tamen ſententia Auguſtini eſt communis, quæ in duobus illis Scripturæ geminis, Eſau, & Iacob, eſt etiam de fide, dicente Apoſtolo Romanorum 9. quòd ex vno concubitu Iſaac geniti fuerint. Inſuper gemini, licet ſuperfætatione generati, per exiguum temporis interuallum naſcendo ſeparantur; ergo eaſdem conſtellationes ſortiuntur in conceptu, parùm diuerſas in ortu, & tamen eorum mores, & euentus ſunt diuerſi: ergo aſtra non ſignificant mores, euentuſque hominum.

3. Ad hoc Argumentum reſpondet, vt refert Auguſtinus eodem libro

libro cap. 3. Nigidius Figulus, qui ex doctrina huius responsionis, quæ Mathematicis omnibus, vt ait Viues, subtilissima visa est, Figuli cognomen accepit; respondit, inquam, exiguum illud temporis interuallum, quo gemini nascendo separantur, multùm conferre ad mutandas positiones syderum propter rapidissimum cęli motum. Quod etiam facto monstrauit: dum enim rotam figuli vi quanta potuit, intorsisset, eam currentem bis atramento summa celeritate signauit, vt proinde atræ illæ notæ eodem loco extimarentur impressæ, & tamen, cessante motu, repertæ sunt non modicè inter se distantes. Sic, inquit Nigidius, quamuis paruum videatur interuallum, quod inter vnius, & alterius geminorũ egressũ ex vtero intercedit, in Cęli tamen spatio propter incitatissimum motum, magnam positionis differentiam causat, indeque fit, vt geminorum diuersa sit vita, mores, euentus.

Sed hoc figmentum, vt subdit Augustinus, fragilius est, quàm vasa, quæ illa rotatione finguntur, &, vt addit Viues, omnia Genethliacorum scita, placita, promissa euertit. Si enim exiguum temporis interuallum tantam cælestium orbium, atque adeo positionis astrorum mutationem inducit, cum impossibile moraliter sit exactè deprehendi illud temporis momentum, quo infans effunditur, quælibet autem variatio omnia commutet, atque euertat, impossibile erit proprium nascentis horoscopum inuenire; atque adeo impossibile, aliquid de eo cum rationis fundamento prædicere, etiam si in astris non sola significatio, sed etiam causalitas esset futurorum.

Hoc ipsum Argumentum sibi soluendum proposuit Iulius Firmicus vir magni inter Astrologos nominis, sed, vt ait Viues, nugatoriæ loquacitatis; postquam enim se satis in locis communibus iactasset, solo silentio dissoluit, arbitratus, tornata sua dictione inductam Lectoribus Argumenti obliuionem.

Sed non est prætereundum, quod refert Augustinus 7. Confess. c. 6. narratum sibi à Firmino viro nobili, eius patrem fuisse astrologicæ artis studiosissimum cum quodam suo amico, itaut etiam mutorum animalium, si quæ domi gignerentur, obseruarent momenta nascentium, atque ad ea positionem Cæli notarent. Accidisse autem, vt, cum de eodem Firmino mater eius prægnans esset, etiam illius paterni amici famula vtero grandesceret, factumque esse, vt, cum iste coniuges, ille famulæ dies, & horas, minutioresque horarum articulos cautissima obseruatione numerarent, ambæ simul eniterentur, itaut easdem constellationes; vsque ad easdem minutias vtrique nascenti facere cogerentur. Et tamen Firminus amplo apud suos loco natus augebatur diuitijs, sublimabatur honoribus, seruus autem ille, conditionis iugo non relaxato, dominis seruiebat.

Confir-

Confirmatur ex dictis eiusdem Augustini 5. de Ciuitate cap. 2. Narrat enim ex Tullio, Hyppocratem medicorum Principem, cum vidisset duos fratres simul ægrotare, simul grauescere, simul leuari, suspicatum esse geminos. Possidonium verò Stoicum ad eamdem constitutionem astrorum in eorum conceptu, & natiuitate id retulisse. Augustinus autem, approbata Medici coniectura, sic de Possidonij sententia censet: *Constitutionem verò Cæli, ac syderum, quæ fuit, quando concepti, siue nati sunt, velle trahere ad istam ægrotandi parilitatem, cum tam multa diuersissimi generis animalia, diuersissimorum effectuum, atque euentuum eodem tempore in vnius regionis terra eidem Cælo subdita potuerint concipi, & nasci, nescio, cuius insolentiæ sit*. Quibus verbis ea, vt patet, vis argumenti inest: quia, si constitutiones syderum in conceptu, vel ortu animalium haberent vim, vel efficiendi, vel significandi affectus, valetudines, mores, mortem animalium; cum facilè accidat, vt plura animalia, pluresue homines in eadem regione eodem tempore nascantur, sequeretur, omnes eosdem habere affectus, eumdem corporis habitum, temperamentum, inclinationes, & eodem tempore mortem; quod falsum esse constat.

Ex dictis refellitur nupera responsio quorumdam Astrologorum ad superius Argumentum. Dicunt enim, quòd, quamuis deprehendi moraliter non possit momentum natiuitatis, & per consequens neque posito syderum, potest tamen cauta obseruatio non multùm aberrare, & ex varijs, notabilibusque accidentibus vitæ, quibus correspondent signa astrorum, illud indagare. Refellitur, inquam, hæc responsio ex dictis; quia plures eodem momento sub eodem Cęlo nascuntur, quibus diuersi sunt mores, & euentus. Secundò, sequitur ex responsione, quòd infantibus, & pueris, vel etiam adolescentibus nihil possit Astrologica arte prædici, si nihil notabile illis aduenerit, vnde momentum natiuitatis vestigari queat; cum tamen Astrologi etiam infantium recèns ex vtero fusorum genituram considerent, futuraque prædicant. Tertiò. Lubrica, fallax, & obscura est hæc inuestigandi ratio; cum possint etiam diuerso tempore natis consimiles mores, euentusque accidere.

4. Tandem arguitur contra Astrologos alio Argumento, quod vrget August. 5. de Ciuit. præcipuè cap. 5. Vel enim inspiciendum est ab Astrologis instans natiuitatis, vel instans conceptionis, vel vtrũque; non vtrũq; quia diuersa, & longè distantia sunt, atque adeò sub diuersa positione astrorum; non natiuitatis; cur enim non potiùs conceptionis, in quo primò homo recipit esse, atque adeo syderum influxus? An secreta materni vteri penetrare non potest vis syderum, quæ etiam maris, & terrę profunda peruadit? Vnde ergo Astrologi iactant, quod memorat

etiam Augustinus, si hora conceptionalis inueniatur, multa posse ab ipsis dici diuinitùs? Præterea; infans non totus simul egreditur ex vtero, sed pars post partem, & aliquando ea difficultate, ac labore, vt non parum temporis insumatur; quodnam ergo erit instans natiuitatis? Et quàm diuersa fata in pluribus illis instantibus sortietur infans? Si enim paruum illud temporis interuallum, quod intercedit inter egressū vnius, & alterius geminorum, magnam, vt ipsi dicunt, constellationum differentiam inducit, nonne æqualis temporis mora trahi potest in egressu vnius, & eiusdem infantis à capite vsque ad pedes.

Si verò inspiciendum est instans conceptionis, vt putauit ille sapiens, de quo refert Augustinus, horam elegisse concubitus, vt filium mirabilem gigneret, iam vrget superius Argumentum de geminis vno concubitu seminatis, qui diuersos habuerunt mores, & euentus. Præterea. Si vnum instans, vnaque constellatio conceptionis compati potest diuersum tempus natiuitatis, cur non etiam diuersos mores, diuersasque fortunas? Aut, si mutantur fata geminorum, quia diuersis temporibus nascuntur, cur non potiùs intelliguntur iam mutata, vt diuersis temporibus nascerentur? Et, si fata conceptionis mutat ordo nascentium, cur non fata natiuitatis voluntas viuentium? Tandem, vt idem Augustinus arguit cap. 7. Si vna seminatio, vnumque instans conceptionis geminorum non impedit, quin alter sit masculus, alter fęmina, cur impediat, quin cætera sint diuersa, præcipuè, cum non absurdè putetur, afflatus sydereos ad corporum differentias valere? Et hæc quidem sunt argumenta Augustini.

Sed nuperus ex Gallia Astrologus profert, ideo ab Augustino reiectam Astrologiam, quia eam ignorauerit.

Sed certè hic Author magnam temeritatis notam ingerit Augustino; quid enim magis temerarium, quàm id damnare, quod nescias? Cum ergo Augustinus tam sæpè, tam grauiter, tam etiam acriter non tantùm, vt vanam, & falsam, sed etiam, vt impiam damnet Astrologiam, quanta id temeritate fecisset, si eiusdem principia, regulas, modum procedendi ignorasset? Sed, qui temeritatis arguit Augustinum, propriam non tantùm temeritatem, sed etiam impietatem ostendit. Certè se ardentissimè Astrologiæ operam dedisse fatetur ipse Augustinus 4. Confess. cap. 3; itaut, nec carissimis amicis retrahentibus ab eius studio auerteretur. An forte cupijt quidem, sed assequi non valuit? Id verò de Augustini ingenio dici non potest, qui omnium liberalium disciplinarum libros, vt ipse narrat 4. Confess. cap. 16. per se solus intellexit. Ratio ergo, qua ipse Astrologiæ studium, & deseruit, & damnauit, est, quia eam artem omnino vanam, & mendacem deprehendit, vt ipse dicit 7. Confess. cap. 6.

5. Arguitur tandem contra Astrologos authoritatibus. Ieremię 10. *A signis Cæli nolite timere, quæ timent gentes.* Isaiæ 41. *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, & sciemus, quia Dij estis, & vos.* Actuum 9. *Multi eorum, qui fuerant curiosa sectati contulerunt libros, & combusserunt coram omnibus.* Hi autem libri de rebus Astrologicis tractabant, vt sentit Augustinus, & communiter Interpretes. In Indice Tridentini prohibentur libri Astrologiæ Iudiciarię, itemque in Bulla Sixti V. incipiente: *Cæli, & terræ Creator.*

Et quidem impiè de plerisque mysterijs Fidei sentiunt Astrologi, ea ad vim syderum referentes. Etenim Noeticum diluuium, promulgationem Legis in Sina, idololatriæ tenebras, quibus ante aduentum Christi totum ferè obruebatur genus humanum, Sectam Mahometicam, Lutheranorum hæresim, ipsam Diuini Verbi Incarnationem, Ortum ex Virgine, Mortem Crucis, Futuritionem Antichristi varijs syderum coniunctionibus adscribunt Albumazar, Petrus Aliacensis, Heronymus Cardanus, & alij, de quibus videri possunt Medina 1. 2. qu. 9. art. 5 Ioann. Rhò in Exameron oratione 2. contra Astrologos. Amicus de Cælo, & mundo tract. 6. qu. 8. dub 9. art 2. & alij.

Mirum est autem, quòd non, & aduentum Spiritus Sancti Paraclyti, & institutionem Baptismi, Eucharistiæ, Ordinis, cæterorumque Sacramentorum sydereis afflatibus tribuerint, & quòd non eousque progressi sint (fortasse iam progrediuntur) vt etiam astris tribuant vitæ sanctitatem, sanctitatisque famam; & ex eisdem diuinent; an miraculorum gratia, an prophetiæ dono, cæterisque supernaturalibus charismatibus quisque pollere debeat; an cęlestes ei honores post mortem decernendi, an diuorum ritu colendus, & vniuersaliter, an homo sit regnaturus cum Christo, an cum diabolo cruciandus; vlterius etiam progrediendo, ipsam spirituum bonorum, & malorum discretionem in initio temporis, cum alij permanserunt in veritate, alij ceciderunt, in Astrologiæ calculis reperiant; &, an illa in primo, an in secundo, an in sequentibus instantibus contigerit; numerum etiam fortasse eorum, & quæ pars sit maior, quantisque partibus aliam excedat.

Si enim Diuina illa mysteria, etiam quæ ad incarnati Dei Personam, immo & ad ipsam Incarnationem pertinent, astrorum virtus, seu causat, seu significat, cur non & hæc, licet supernaturalia, opera gratiæ, merita, dona? Multò maximè autem docere poterunt, an animæ decedentium cum solo originali spatientur in terris post diem iudicij, an claustris recondãtur inferni, vel lymbi, vt quod Theologicis speculationibus adhuc obscurũ est, Astrologico lumine reueletur; maximè, cũ id ad frequentationem, vel solitudinem locorum corporalium pertineat.

Quæ, si Astrologorum studio vestigari possunt, non iam æquanda,

sed præferenda erit Astrologica Ars dono Prophetiæ, astrorumque vis reuelationi Diuinæ, vtpotè, quæ humano studio comparari possit, & semper habeatur, & ad omnia se extendat, cum Prophetia, reuelatioque Diuina iuxta beneplacitum Dei contingat, adeoque nec semper, & ad ea tantùm extendantur, quæ Deus reuelare dignatur.

Concludamus ergo cum Augustino 2. de Doctrina Christiana c. 21. *Ex notatione syderum velle nascentium mores, actus, euenta prædicere, magnus error, & magna dementia est.*

CAPVT XXXXI.

Soluuntur Argumenta pro Astrologia diuinatrice.

1. PRo Astrologia Diuinatrice nullum video ex ratione proferri argumentum, sed tantùm ex experientia propter Astrologorum prædictiones euentu comprobatas, quarum, ne quid dissimulare videamur, plures hic adducemus. Imperium Augusto prędictum à Nigidio Figulo: Tiberio à Trasullo, vt refert Tacitus Annalium lib. 6. cap. 5. Sergio Galbæ non solùm Imperium, sed & breuitatem eius à Tiberio, vt refert idem ibidem. Neroni Imperium, simulque matris cædem à Chaldæis teste eodem Tacito Annalium 14. ca. 3. Othoni à Ptolomæo ex eodem Histor. lib. 1. cap. 4. Cædem Cæsaris a Spurina ex Plutarcho in Cæsare: Imperium Leontio Patritio à Paulo Monacho, & Gregorio Cappadoce, vt referunt Cedrenus, Thophanes, Zonaras. Secundam ad imperium assumptionem Iustiniano Secundo a Cyro Monacho in Insula Amastride, qui huius prædictionis merito ad Patriarchatum Constantinopolitanum ab eodem Iustiniano euectus fuit, testibus Theophane, Cedreno, & alijs: Imperium Bardani Philippico a quodam Monacho, vt refert Theophanes: Leoni Isaurico, siue Cononi à quibusdam Hebręis ex Cedreno lib. 3. Annalium, Theophane, & Zonara: Leoni Armeno à quodam Monacho Philomaliensi ex eodem Cedreno in Leone: Paulo III. Pontificatus a Paulo Ceresario Mantuano, vt refert Cardanus Genesi 10: Cosmo Mediceo, qui primus in Etruria Magni Ducis imperium, & nomen obtinuit, à Basilio Mathematico, & Ariolo Græco ea fortuna prædicta est ex inspectione volæ manus, & horoscopo genituræ, in quo Capricorni astrum portendens imperium magno conspirantium syderum aspectu irradiabatur, sicut acciderat in genitura Cæsaris Augusti, & Caroli Quinti, vt refert

Iouius

Iouius Histor. lib.38., pluraque similia referuntur.

2. Respondeo, hoc Argumentum nimis probare, nimirum, veram fuisse etiam Aruspicinam, & Scientiam Auguralem Romanorum, & Græcorum, qui ex intestinis victimarum, & ex cantu, pastu, volatu auiũ futura prædicebant, & prædictiones ferè semper euentu probabantur, de quibus plenæ sunt historiæ Græcorum, & Romanorum. Nullus autem, vt arbitror, mente sanus dicet, fuisse veras illas artes, idest, in illis rebus obseruatis verè adfuisse vim, vel causandi, vel significandi effectus futuros; nam, & Tullius ipse Augur. in lib. de Dininat. fatetur, nullam per illam artem afferri posse rationem illorum effectuum, aut significationum; immo, vt Augustinus ait 4. de Ciuitate cap.30. *Cicero Augur irridet auguria, & reprehendit homines corui, & corniculæ vocibus vitæ consilia moderantes*. Apud fideles autem certum est, illa omnia Dæmonum opera facta, ijs modis, seu medijs significantium, quæ ex causis, vel certò, vel probabiliter futura noscebant, & quæ ipsi suis viribus, & artibus præparabant, & præmouebant. Ergo ex prædictionibus effectu comprobatis non potest desumi efficax argumentum pro veritate Diuinatricis Astrologiæ.

Respondetur ergo, multiplici ex causa Astrologos aliquando vera prædicere. Primò, sagacitate, & iudicio, dum diligenter considerant qualitatem personæ, vim mediorum, rationes circumstantiarum ad finem obtinendum, ex quibus potest probabiliter deduci futuritio, vel non futuritio effectus. Secundò, ex spe, & audacia, quam concipit ille, cui assecutio finis intenti prædicitur; inde enim confortatus intendit animum, & vires, quod in Othone accidisse ex prædictione Ptolomæi refert Tacitus Hist. lib.1. cap.4. & in Vespasiano lib.2. cap.15. Ex aduerso is, cui prædicitur deiectio à fine intento, languescit animo, & viribus. Tertiò, sorte, siue fortuna. Qui enim sæpè iacit sagittas, aliquando scopum attingit, etiam si cęcus sit. Cum ergo Astrologi sẽper versentur in futuris præsciendis, & prædicendis, non mirum, si aliquando verum pronuntient. Atque id confirmat Augustinus 7. Confess. cap.3. exemplo eorum, qui, an aliquid, quod desiderant, sibi euẽturum sit, explorant per versum Poëtæ, qui primus aperto libro occurrerit; contingit enim aliquando, vt aliquid ad propositum suæ intentionis occurrat, cum certè Poeta nihil de illa re cogitauerit. Quartò, ex suggestione Dæmonum, quibus aliquando pacto, siue expresso, siue tacito sociant se Astrologi. Pluribus enim Astrologis Magiæ macula, vel suspicio grauiter adhæsit, Iamblico, Porphyrio, Plotino, Orphęo, Eurialo, Zoroastro, Apollonio Thianæo, Pythagorę etiam, vt ex Varrone habet Augustinus 7. de Ciuitate Dei cap. 35. Plerosque etiam ex illis, quorum prædictiones supra retulimus, magos fuisse, ijdem Au-

thores perhibent. Et inter Recentiores Hieronymus Cardanus eadem fama traducitur. Et, quamuis talis societas, vel pactum non intercedat, vel etiam ipsi expresè ei renuncient, nihilominus occultè, & fraudulenter inserunt se Dæmones Astrologorum inquisitionibus, & prædictionibus, vt humanis mentibus ingerant, nutriantque opinionem de fato stellarum, ex qua omnia Fidei, & disciplinę fundamenta subruuntur, vt ait Augustinus 2. de Doctrina Christiana cap. 23. & 5. de Ciuit. cap. 7.

Cæterum falsæ prædictiones Astrologorum incomparabiliter numero superant veras; sed hæ non efferuntur, immo silentij tenebris occultantur: plures tamen insignes Astrologorum deceptiones enumerat Ioannes Rhò in Exameron oratione prima, & secunda contra Astrologos. Daniel Bartoli in Opere, cui titulus: *Ricreatione del Sauio*. Famianus Strada peculiari opusculo de hac re. Amicus de Cælo, & mundo tract. 6. quæst. 8. dub. 9. artic. 2. Et hæc dicta sint de hoc secundo Libro, in quo non solùm de Differentijs, & Speciebus Actuum Humanorum, sed etiam de motiuo voluntatis actum est ad laudem, & gloriam Dei omnipotentis, qui dignetur dirigere actus nostros in beneplacito suo.

DE

DE ACTIBVS HVMANIS, LIBER TERTIVS,

QVI EST

DE BONITATE, ET MALITIA Eorumdem.

PROOEMIVM.

TERTIO tandem hoc Libro de bonitate, & malitia humanorum actuum est differendum iuxta diuisionem in proœmio totius Operis traditam; considerando, scilicet, vnde ea desumatur; vnde, & quomodo intendatur, multiplicetur, minuatur; qualiter conueniat actui interno, & externo. Quia verò huiusmodi bonitas, & malitia dicitur moralis per contradistinctionẽ à physico, ideo primitùs est inuestigandum, quid sit ipsa moralitas. Sit ergo cum Dei adiutorio.

CAPVT

CAPVT I.

Quid sit Moralitas actus humani?

1. PRimò considerandum est nomen moralitatis, deinde res. Morale dicitur à more; mos autem à mora: Significat enim consuetudinem agendi ductam à mora, quia, quò diutiùs, aut frequentiùs quis in aliquo actu moratur, magis illi assuescit. Hinc Isidorus primo Ethym. cap. 3. morem definit vetustate probatam consuetudine; idque non solùm apud Latinos, sed etiam Græcos; nam Ethos grecè, consuetudinem, Ithos mores significat, vt ait Aristoteles 2. Ethic. cap. 1. Hinc virtutes appellantur morales, quia potiùs generantur ex consuetudine, quàm ex doctrina, vt tradit idem Aristoteles ibidem.

Quia verò modò in communi modo loquendi morale appellatur non solùm quod fit ex consuetudine, sed etiam quidquid fit deliberatè, ideo nonnulli Scholastici hanc ipsam denominationem deducunt ex mora, quia, scilicet, actus ex eo præcisè, quòd liber est, potest constituere morem, si repetatur.

Sed hoc fortasse verum est, aut probabile, non temen necessarium; possunt enim nomina, & solent à prima impositione transferri ad aliud significandum, quod in proposito notauit Auersa 1.2.qu.18. sect.1., nomen enim personæ à significatione laruæ, qua vtuntur comædi, translatum est ad significandum intellectualis naturæ indiuiduam substantiam, vt patet ex Scholasticis in de Trinitate; & ipsum nomen laruæ à significatione inferarum vmbrarum translatum est ad significandam fictam faciem, quæ Græcis Prosopon, Barbaris dicitur Masca, vt ait in suo Prõptuario Trebellius; ergo, quamuis nomen Morale, ex prima impositione dictũ sit à mora, potuit trãsferri ad significandum aliud, nimirum, actum procedentem ex deliberatione. Simile accidit in æquiuocis.

2. Sed dimissa Ethymologia, videndum est, quid reipsa sit moralitas, seu, quid significetur nomine operis moralis. In qua re, notandum est, quatuot considerari posse in actibus humanis. Primò; quòd dependeant ex consideratione, seu ex apprehensione intellectus, & à voluntate. Secundò; quòd liberè eliciantur, idest, cum indifferentia ex parte principij ad eliciendum, & non eliciendum. Tertiò; quòd sint dirigibiles, seu regulabiles per rationem. Quartò; quòd in ijs eliciendis ratio attendat regulas honestatis. Iuxta has quatuor considerationes, quatuor sunt sententiæ de Moralitate, idest, de significato nominis moralitatis, nam quæstio hæc, vt communiter aduertitur, est de vocibus. Prima; quòd

quòd intelligatur opus præcedens ex ratione, & voluntate absolutè, & simpliciter, idest, absque alia conditione. Secunda. Opus liberè procedēs per contradistinctionē ab actu voluntatis necessario. Tertia. Opus liberè procedens, prout est regulabile, seu dirigibile per rationem. Quarta. Opus procedens à voluntate, & ratione attendente ad regulas hoonestatis.

3. Mihi dicendum videtur primò. Ad moralitatem requiri, vt opus procedat à ratione, & voluntate. In hoc nulla est discrepantia, & facilè patet ex communi vsu loquendi; ideo enim actus brutorum, & infantium non dicuntur morales, quia non procedunt à ratione, & voluntate, sed ex apprehensione, & appetitu sensitiuo; cæteri autem actus procedentes à ratione, & voluntate, dicuntur morales. Aduertunt tamen aliqui, hoc nomen extendi aliquando ad omnē actum voluntarium, siue spontaneum, etiam appetitus sensitiui. Sapientiæ enim 12. dicitur: *Infantium insensatorum more viuentes*, & communiter de hominibus irrationabiliter viuentibus solet dici, quòd viuant more brutorum.

Dicendum videtur secundò. Etiam actus non liberè, sed necessariò procedentes a volūtate posse, immo debere dici morales, quamuis id frequentiùs dicatur de actibus liberis.

Hæc Conclusio est contra plerosque Recentiores; tenet tamen eam Lorca disp. 23. de Actibus hnmanis. Probatur; quia etiam actus necessariò eliciti à voluntate, siue ex ignorantia inuincibili, siue ex concupiscentia insuperabili, siue ex determinatione Diuina, siue ex alia causa, dicuntur boni, vel mali moraliter, seu peccata, & rectè facta; ergo sunt actus morales. Antecedens quantùm ad bonitatem patet in primo velle Angeli, & hominis, quod à pluribus Theologis dicitur fuisse necessarium, non liberum; & tamen fuit bonum moraliter, vt omnes concedunt. Similiter; amor Beatorum erga Deum, & Dei erga seipsum, odium etiam Dei erga peccata sunt actus boni moraliter, atque adeò morales, & tamen non sunt liberi, sed necessarij. Vniuersaliter verò probatur; quia vbi attenduntur regulæ bonitatis, & malitiæ moralis, ibi attenditur moralitas; sed etiam in actibus necessarijs voluntatis attenduntur regulæ bonitatis, & malitiæ moralis; ergo &c. Maior patet; Minor probatur: quia in ijs attenditur, seu sumitur bonitas, & malitia per ordinem ad obiectum, finem, & circumstantias. Hinc odium Dei, etiam si sit necessarium, dicitur malum ex obiecto; dilectio verò è contra, bona.

4. Probatur secundò. Nam si actus necessarij non essent mali moraliter, non oporteret per Magistros, atque Doctores tolli ignorantiam, ex qua procedūt necessariò opera mala; nō oportuisset, inquā, per Apostolos eorumque successores tolli à gentibus ignorantiam inuincibilem fidei;

aut etiam iuris naturæ, quoad aliqua; siquidem stante illa ignorantia, opera ab ipsis facta contra fidem, & legem naturæ non fuissent mala moraliter, quia non fuissent libera, sed necessaria, at illud est falsum; ergo etiam opera mala necessaria, & non libera, sunt mala moraliter. Et certè nemo negabit, malè moraliter operari illas gentes, in quibus matrimonia copulantur filiorum cum matribus, filiarum cum patribus, fratrum cum sororibus, &c. vel immūdus coitus, aut pollutio, vel simplex fornicatio æstimatur licita, etiam si veritatem inuincibiliter ignorent.

Probat eamdem Conclusionem Lorca duplici argumento. Primò: quia de actibus malis commissis ex necessitate non licet postea delectari, etiam si apprehensio, & delectatio feratur in eos sub tali conditione necessitatis; quòd definiuit Sanctiss. D. N. Innocentius XI. in Decreto 2. Martij 1679., vbi damnat propositionem 15: *Licitum est filio gaudere de parricidio parentis à se in ebrietate perpetrato propter ingentes diuitias inde ex hæreditate consecutas*; at hoc non esset verum, si illa non fuissent mala moraliter; ergo etiam actibus necessarijs inest moralitas. Secundò: quia non licet mouere ad copulam amentes non coniugatos; quòd tamen non est illicitum facere erga bruta; ergo signum est, quòd illa copula non libera esset actus moraliter malus, atque adeo actus moralis.

Sed hæc Argumenta non videntur omnino conuincere. Non primum; quia posset dici, attendendam esse moralitatem delectationis secundùm circumstantiam temporis, in quo capitur, non secundùm conditionem obiecti iuxta tempus suum. Nam non licet delectari de comestione carnium die ieiunij facta propter ignorantiam inuincibilem, sicut non licet hanc ignorantiam desiderare: non licet Sacerdoti gaudere de amissione Breuiarij, vel obliuione, propter quam non recitauit officium, & multò magis hoc verificatur de peccatis, quæ sunt contra legem naturæ, vel vota; nam Religiosus, vel Sacris initiatus, qui antea vxorem habuit, non potest sumere delectationem veneream ex recordatione copulæ habitæ tempore coniugij, quamuis illa tunc non non fuerit mala moraliter, immo nec viduis sæcularibus hoc licet ex sententia communi apud Nauarrum in Manuali sup. 6. præceptum, num. 10.; ergo, quamuis opera mala commissa ex aliqua necessitate tunc non fuissent mala moraliter, adhuc non liceret postea delectari de illis; atque adeò ex malitia morali delectationis præsentis, non rectè deducitur moralitas obiecti secundùm tempus suum; necessitas enim illa, siue carentia rationis, quæ tunc in opere excusabat, siue à culpa, siue etiam à moralitate, non adest nunc, vt excusare possit ab ipsis in delectatione; &, sicut tunc proculdubio non erat culpa in opere, quæ

tamen

tamen est modo in delectatione; ita poterat nec esse moralitas in opere, quæ tamen simul cum culpa erit in delectatione. Potest certè esse delectatio mala moraliter de malo non morali, sed physico, vt de ruina domus, aut amissione bonorum, vel morte proximi.

Nō secundū propter consimilē rationē. Quod enim in casu precedente præstabat diuersitas temporis, in hoc præstat diuersitas personæ: mouere enim solutos ad copulam, etiam si sint amentes, est actus moralis respectu mouentis; cumque obiectum repugnet rationi, siue legi, refundit malitiam moralem in actum, quamuis siue culpa, siue etiam deformitas moralis copulæ ex defectu libertatis non refundatur in amentes, qui ab alijs mouentur. Sicut incestus Lot non fuit specialiter culpabilis ipsi, qui ex ebrietate vsu rationis, atque adeò libertate carebat; fuit tamen culpabilis filiabus, quæ ipsum ad incestum mouerunt: vt que ait Augustinus lib. de Duabus animabus cap. 11. & 12., non deputatur ad culpam dormientis, si de manu eius aliquid flagitiosum quispiam scripserit, neque vigilantis, si cæteris membris constrictus sit; deputatur autem ei, qui sic eius manum mouerit; &, si quis decipiat alterum affirmans, non esse peccatum, quòd reuera est, non excusatur ipse à culpa, licet excusetur ille, qui sic ignoranter tale peccatum fecisset. Sic ergo Argumenta Lorcæ non videntur conuincere, quamuis fortè defendi possint.

Dixi tamen in Conclusione: Frequentiùs actus liberos appellari morales; quia actus liberi sunt frequentiores, & insuper capaces non solùm bonitatis, & malitiæ, sed etiam meriti, & demeriti, suntque dirigibiles ex humana doctrina, quam tradunt Philosophi in Ethicis, & Theologi hoc loco.

7. Dicendum videtur tertiò. Non esse necessarium, vt actui procedenti ex apprehensione rationis, & ex voluntate superaddatur dirigibilitas per rationem ad hoc, vt dicatur moralis. Probatur; quia hoc ipsum continetur in eo, quòd actus procedit ex apprehensione rationis; non enim potest intelligi actus sic procedens, nisi intelligatur eo ipso dirigibilis per rationem; est enim processus secundùm formam apprehensionis, idest, sicut actus apprehenditur bonus, vel malus à ratione; actum autem procedere secundum tale iudicium rationis, est ipsum dirigi à ratione.

Dicendum videtur quartò. Non requiri ad moralitatem actus, vt insuper procedat à ratione attendente ad regulas honestatis. Probatur: Nam, etiam si eliciatur actus voluntatis ratione non attendente ad huiusmodi regulas, sed tantùm ad delectationem, ille erit actus moralis, quia moraliter malus; ergo non requiritur ad moralitatem actus huiusmodi attentio. Debet quidem creatura rationalis, quando opera-

tur, attendere ad huiusmodi regulas eo ipso, quo creatura rationalis est; debet enim attendere ad bonum rationis, quod est honestum, & ideò, cum ad illas attendit, & propter illas operatur rectè agit, cum autem, vel non attendit, vel non prosequitur honestatem, peccat. Actus autem ipse moralis est eo ipso, quo procedit à principio debente attendere ad huiusmodi regulas, etiam si actu non attendat; quod sufficienter explicatur, dum dicitur, actum moralem eum esse, qui procedit à ratione, & voluntate.

Ex his sequitur, moralitatem actuum non aliud esse, quàm dependentiam eorum a ratione, & voluntate; quæ quidem dependentia necessariò reperitur in actibus voluntatis, nec est res, aut formalitas, aut modalitas, aut ratio obiectiua distincta ab ipsis, & frustra, immo chymericè fingeretur; si enim est actus voluntatis, à voluntate procedit; &, si à voluntate procedit, etiam à ratione; quia nihil volitum, quin præcognitum. Distinguuntur autem bonitas, & malitia moralis, & variæ species virtutum, & vitiorum moralium, non per differentias voluntarij, seu dependentiæ à voluntate, & libertate; sed per varios modos conformitatis, vel difformitatis ad rectā rationē: quia bonitas moralis in conformitate, malitia verò in difformitate constitit operationis ad rectā rationē: actus autē voluntatis est, qui dicitur moralis, & libertas est conditio, vt sit laudabilis, vel culpabilis.

8. Solet hic vlteriùs quæri: An hæc dependentia distinguatur ab huiusmodi actibus, siue vt res, siue vt modus, siue vt ratio obiectiua; quæ quidem disputatio potiùs physica est, quàm moralis, atque adeò potiùs pertinet ad libros de *Anima*.

Dictum tamen est supra, dependentiā à ratione tanquàm à regulante, & à voluntate tamquam à principio eliciente, seu ab actu primo, nullo modo, neque methaphysicè, idest, ratione obiectiua, siue per intellectum distingui ab huiusmodi actibus; nam, remota per intellectum huiusmodi re, siue modo, siue ratione, adhuc quæritur: an ille actus sit voluntatis, necnè; si non; ergo destruitur in sui natura; si sic; ergo dependet ab intellectu, & voluntate; non enim potest dari, nec concipi actus voluntatis non dependens à voluntate, & intellectu; atque hæc ratio valet, etiam si actus infundatur à Deo, vel producatur ab obiecto cognito, vt aliqui dicunt; nam etiam tunc ille actus, quatenùs tendentia vitalis in obiectum, dependet à voluntate.

Quantùm verò ad denominationem liberi in eodem actu, hæc est denominatio extrinseca, quæ, scilicet, nihil dicit intrinsecum actui, sed sumitur ab indifferentia causæ, vt explicatum est libro 1. huius Operis capite 28.

CAPVT

CAPVT II.

Soluuntur difficultates contra prædicta.

1. Potest obijci contra secundam Conclusionem: Si etiam actus necessarij voluntatis dicuntur morales, sequitur, actiones puerorum, amentium, & furiosorum, posse dici morales; nec enim isti carent omni intellectione, & volitione, neque semper ducuntur ab appetitu sensitiuo; sed hoc est contra communem modum loquendi; ergo actus necessarij voluntatis non sunt dicendi morales. Insuper. Si ad moralitatem non requiritur libertas, sequitur, actiones brutorum esse morales; nam dependentia à ratione, & voluntate, quam illę non habent, videtur facere tantùm differentiam physicam, seu, quantùm ad entitatem; ergo necesse est, vt in actibus humanis adsit specialis modus dependentiæ, idest, à libertate, vt ipsi tantùm debeant dici morales.

Ad primum Respondetur (quidquid sit, an pueri, & amentes habeant actus procedentes ex appetitu rationali) quòd si eos habent, possunt dici morales; neque id est contra communem modum loquendi.

Ad secundum Respondetur, eo ipso, quo actiones hominum procedunt ex appetitu rationali, dici morales; neque obstare, si, vel aliquando, vel aliquę procedant necessariò, & non liberè; sicut enim quod conuenit naturæ rationali dicitur bonum moraliter, & honestum, non tamen quod conuenit appetitui sensitiuo; sic actiones procedentes ex appetitu rationali, dicuntur morales, non verò procedentes ex puro appetitu sensitiuo, quamuis vtræque procedant necessariò, & non liberè.

2. Contra quartam Conclusionem obijci potest ex sententia multorum admittentium in pueris, & amentibus libertatem, quorum tamen opera non appellant moralia, eo quia ipsi non attendunt ad regulas honestatis. Hi autem sunt Victoria Relectione de puero veniente ad vsum rationis, 1.p. propositione 2.3. & 5. Corduba lib.1. qu.23. dub.6. & 7. Molina qu.14. ar.13.disp.2. Angestus in Moralibus cap.6.§, *Vsque adeo.* Zumel de pecc. qu.9. ar.6. disp.1.

Respondetur, horum Authorum sententiam communiùs reprobari, de quo potest videri Salas 1.2. tract.1. disp.1. sect.1 nu.4.; fortiùs autem est reprobanda à Nobis, qui putamus, nec libertatem requiri ad moralitatem operis; & reuera mirandum, quòd isti concedentes pueris libertatem, negent moralitatem, cum longè grauius sit illud, quàm istud.

CAPVT

CAPVT III.

De ijs, quæ præter actum humanum moralia sunt.

1. QVia ab vna forma possunt plura denominari, vt constat in Logicis ex capite de Denominatiuis, hinc est, quòd à moralitate non tantùm actus, sed etiam causa eius, idest, voluntas, obiectum, circumstantiæ, habitus, & effectus dicuntur morales, de quibus omnibus est disserendum.

Causa moralis duplex est; alia, quæ est physica, & moralis simul; alia, quæ est moralis tantùm. Prima est, quæ est rationalis, & virtute suæ entitatis immediatè influit in effectum; talis est voluntas respectu actuum elicitorum. Dicitur causa moralis, quia est rationalis, nimirum, sequens formam apprehensam per rationem. Dicitur verò physica, quia virtute sua immediatè facit illũ actum. Secunda est, quæ non immediatè tangendo, sed præcipiendo, consulendo, suadendo concurrit ad effectum; qui tamen imputatur præcipienti, & consulenti; sicut mors Christi imputatur Pilato, & Scribis, & passiones Martyrum Tyrannis, qui certè non immediatè illos necarunt; sed præcipiendo ministris, vel consulendo, & ideo dicuntur causæ morales tantùm, non physicæ; simili modo res, quibus præsentibus, seu applicatis inducitur effectus ab agente superiore ex vi pacti, aut voluntatis præcedentis dicuntur causæ morales talis effectus; sic Sacramenta, si non habent virtutem physicam ad producendam gratiam, sed hæc immediatè producitur à Deo, posita eorum applicatione, vt multi Theologi docent, dicuntur causæ morales gratiæ, non physicæ.

2. Eadem distinctio cadit supra effectus, vt, scilicet, aliqui dicantur physici, & morales simul; aliqui morales tantùm secundùm quòd procedunt à supradictis causis; vt supplicium rei respectu Iudicis est effectus moralis tantùm, quia iudex tantùm pręcipit, non operatur; respectu verò carnificis est moralis, & physicus simul, quia carnifex operatur se ipso illum effectum, & est ratione, & voluntate præditus. Sunt etiam quædam, quæ dicuntur entia purè moralia, quia, scilicet, tantùm consistunt in extimatione hominum; supponunt tamen aliquem actum physicum saltem præteritum, vt dominium, obligatio, acta ex voto, vel promissione, valor pecuniæ, vel rerum, & huiusmodi.

3. Circumstantiæ morales sunt, quæ sunt circa actum moralem, & aliquan-

aliquando sunt entia physica, vt intensio, & remissio actus, aliquando purè moralia, vt, quòd res sit propria, vel aliena, aut, quòd homo sit in dignitate constitutus, aut quòd tempus, vel locus sit specialiter prohibitus.

Habitus dicuntur morales, quia ad actus morales inclinant; hinc aliquæ virtutes dicuntur morales, & vitia etiam moralia. Philosophia autem, quæ agit de moribus, non appellatur moralis in hoc sensu, vt perperam sentit Salas; etenim ipsa non inter virtutes, sed inter scientias computatur, & inclinat ad actus cognitionis, qui non sunt morales, nisi quantùm ad exercitium secundùm quòd dependent ab imperio voluntatis; igitur alio sensu Ethica dicitur scientia moralis, quia, scilicet, habet pro obiecto mores, quos considerat; id, quod dixit Tullius lib. de Fato, & Augustinus 16. de Ciuitate Dei cap. 4. & 8. Obiectum tandem actus moralis, dicitur morale propter hoc ipsum, quia est obiectum actus moralis.

4. Sed hic occurrit dubium: An actus dicantur morales ex moralitate obiecti, an obiectum dicatur morale ex moralitate actus: Ex dictis enim videtur sequi hoc secundum, quia morale dicit dependentiam à ratione, & voluntate; hæc autem dependentia est formaliter in actu tantùm; vnde videtur, quòd cætera omnia dicantur moralia à moralitate actus: At è contra D. Thomas hic quæst. 8. art. 2. quem sequuntur communiter Scholastici, docet, actum humanum habere bonitatem, & malitiam ex obiecto, ex quo videtur sequi, quòd ab eodem habeat moralitatem.

Ad hanc difficultatem respondet Valentia quæst. 13. punct. 1. quòd, quantùm ad rem, obiectum dat actioni eam essentiam, per quam est bona, vel mala moraliter: at quantùm ad denominationem est ordo oppositus: sicut sanitas animalis quantùm ad rem dependet à sua causa, scilicet, medicina, vel cibo; sed quantùm ad denominationem contingit oppositũ; nõ enim ideo dicitur animal sanum, quia medicina dicitur sana, sed e contra medicina dicitur sana, quia animal dicitur sanum. Sed de hac re pleniùs dicetur infrà, cum declarabitur, quo sensu accipienda sit illa Thomistica, & communis doctrina, quòd actio recipiat bonitatem, & malitiam moralem ex obiecto. Interim exemplum non est ad rem; non enim sicut medicina causat sanitatem animalis purgando corpus, humorumque inducendo temperiem, ita obiectum causat moralitatem actus, idest, dependentiam eius à voluntate, & ratione, & à regulis rationis, quamuis actus moralis tendat in obiectum.

*****

CAPVT

CAPVT IV.

Vnde sumatur, seu in quo consistat prima ratio Bonitatis, & Malitiæ moralis in actibus humanis?

1. Moralitas actuum humanorum, de qua hucusq; egimus, diuiditur in bonitatem, & malitiam; non enim omne morale bonum, licet omne physicum sit bonum; postquam igitur vidimus, quid sit moralitas in communi, videndum est, quid sit bonitas, & malitia moralis.

In hac re sunt quatuor sententiæ. Prima est, quòd prima ratio bonitatis, & malitiæ moralis consistat in conuenientia actus ad naturam rationalem, vt rationalis est, & per consequens prima ratio malitiæ in disconuenientia actus ad naturam rationalem; vt, sicut bonum naturale consistit in conuenientia ad naturam, bonum sensibile in conuenientia ad sensum, ita bonum morale in conuenientia ad naturam rationalem, vt rationalis est. Aliqui tamen dicunt, hanc conuenientiam respiciendam esse non in ordine ad naturam, sed ad iudicium, seu dictamen practicum rationis.

Secunda sententia est, quòd consistat in conformitate actus ad legem, nimirum, ad æternam Dei. Tertia. Quòd consistat in conuenientia, seu proportione actus ad finem operantis. Quarta. Quòd consistat in præponderantia, seu eligibilitate actus præ suo opposito.

2. Verùm hic aduertendum est, quòd si nomine legis intelligatur quidquid quocumque modo regulat, vel dirigit, certum est, quòd prima ratio bonitatis, & malitiæ moralis consistat in confirmitate ad legem; nam quæcumque rectitudo rei attenditur ex conformitate ad suam regulam. Sed non sic sumitur lex in præsenti, sed pro ea, quæ propriè, & strictè dirigit, idest, per modum dictaminis practici, & expressi existentis in mente Legislatoris, & ab eo emanantis; vt, fac hoc, ne facias illud; & hoc sensu lex dicitur propriè regula directiua humanorum actuum; nam, si sumatur directio regulæ largè, potest conuenire etiam alijs à lege strictè, & propriè sumpta; finis enim dirigit actum ad seipsam, sicut Scopus dirigit Sagittationem, propter quòd non absurdè, immo congruè, & eleganter posset Scopos dici lex sagittationis, & communiter etiam finis vocatur prima regula, vel lex in agibilibus, & qui dicunt bonitatem, & malitiam moralem desumendam per conformitatem, vel difformitatem ad naturam rationalem, possunt naturam ipsam

appel-

appellare legem bonitatis, & malitiæ. Verùm, vt habeat locum præsens quæstio, in qua primam rationem bonitatis, & malitiæ alij ponunt in natura, alij in fine, alij in lege, sumenda est lex strictè, & propriè, idest, pro practico, & expresso dictamine Legislatoris.

Aduertendum est insuper, quòd non quæritur, vnde quocumque modo desumatur bonitas moralis actus, sed vnde sumatur primò, itaut non sit processus ad vlteriora; aliàs enim certum est, actum bonum moraliter conuenire naturæ rationali, conformari iudicio rationis, conformari legi æternæ, congruere fini operantis. Ergo quæstio est de prima regula, seu, radice bonitatis moralis actus, aliàs possent assignari plures regulæ, atque adeo nulla esset quæstio præsens.

CAPVT V.

Prima ratio rectitudinis, vel irrectitudinis moralis per tendentiam, aut deuiationem est finis, per adæquationem, vel inadæquationem est lex.

2. His præmissis dicendum videtur primò: Primam regulam, seu, radicem bonitatis moralis esse ordinem directum actus ad finem operantis, itaut ex primaria ratione ille actus dicatur bonus moraliter, per quem homo tendit in finem debitum; ille verò malus, per quem à fine declinat. Hanc Conclusionem nec ipsi Authores aliarum sententiarum negare possunt, quia ad hanc rectitudinem per ordinem ad finem reducuntur aliæ, quas ipsi assignant.

Probatur ergo primò. Quia, vt ait Philosophus 1. Polit. cap. 6. finis est mensura omnium, quę sunt ad finem, ab eoque limitem accipiunt, vt potio, vel Medicina; tanta enim datur, quantam requirit sanitas. Quòd fatetur etiam D.Thomas 1.2. quæst.95 art. 5. & 2.2. qu. 108. art. 1. ad primum. Probatur quoque ratione; Quia causa dat mensuram effectui; finis autem est causa causarum imponens cæteris necessitatem; ergo à fine desumenda est prima ratio bonitatis, vel malitiæ actus; & patet exemplo adducto à Philosopho: non solùm enim tanta datur potio, quantam requirit finis sanitatis, sed etiam tunc rectè datur, cum requiritur ad finem sanitatis; hinc D.Thomas 1.2. quæst.21. art.1. dicit, tunc seruari rectitudinem in actu, quando actus procedit à virtute naturali secundùm naturalem inclinationem ad finem.

Idem docet Augustinus 2.de Lib. arb. cap.9. *Errare*, inquit, *nec ille potest, qui nihil appetit, nec ille, qui hoc appetit, quod debet appetere: Error enim est, cum sequimur aliquod, quod non ad id ducit, quò volumus peruenire*. Hæc Augustinus. Quod facilè explicatur exemplis: Errat enim Medicus, cum ad finem sanitatis recuperandæ ea medicamina præscribit, per quæ illa non comparatur; si enim non intenderetur ab eo finis sanitatis, non esset error, neque rectitudo præscriptio horum medicaminum potiùs, quàm aliorum. Errat militiæ Dux ea ratione bellum administrans, qua victoria intenta non obtinetur; & sic de cæteris omnibus. Hinc Philosophus 2. phys. text. 82. inde deducit, naturam agere propter finem, quia in ea accidunt peccata, & monstra; nisi enim in ea esset constitutus finis, non posset accidere peccatum, quod non est aliud, quàm deuiatio à fine, & per consequens neque rectitudo; & Ægidius ibidem super text.87. docet, quòd non esset vnum peccatum grauius alio, nisi esset finis constitutus; nam sicut peccatum non est, nisi deuiatio à fine, ita neque vnum peccatum grauius altero, nisi quia est maior, vel minor elongatio à fine. Ex quibus sequitur, quòd nulla est rectitudo actuum, nisi accessus ad finem.

2. Probatur secundò: quia ipsa lex, quæ magis videtur esse prima ratio rectitudinis actuum humanorum, est aliquid ordinatum ad finem, & ab eo habet rectitudinem, quod expressit D.Thomas 1.2. qu.95.ar.3. in corpore, & qu.99. ar.1. corp. *Manifestum est*, inquit, *quòd de ratione præcepti est, vt importet ordinem ad finem, inquantùm .s. illud præcipitur, quod est necessarium, vel expediens ad finem*. Et patet; quia lex debet intendere bonum Reipublicæ, cui imponitur, cap. *Erit autem lex* dist.4. quod desumptum est ex Isidoro lib.2. Ethymologiarum cap.20. Et docet etiam D.Thomas 1.2. qu.90.ar.2. Hinc variæ sunt leges, vetus, noua, Ciuilis, Canonica, diuersarum regionum, atque religionum iuxta varios fines, quos intendunt, & ad quos dirigunt, & exinde iudicantur noxiæ, & salubres, aptiores, vel ineptiores, si magis, aut certiùs, aut faciliùs, vel è contra conducant ad finem boni intenti. Hinc de legibus plurium populorum sapienter iudicat Philosophus in Politicis, ostendens, quatenus rectę essent, vel deficientes, nimirum, in ordine ad finem intentum fęlicitatis Politicæ. Hinc, & Tacitus Annal. lib. 3. c.4. *Vt ante hac*, inquit, *flagitijs, ita tunc legibus laborabatur*. Qui ibidem plures Romanorum leges reprehendit; ergo ipsa lex accipit rectitudinem a fine; ergo non potest esse prima ratio rectitudinis actuum humanorum. Hinc D. Thomas 1.2. qu.72.ar.6. ad tertium ait, quòd cum dicitur, peccatum esse contra legem æternam Dei, simul dicitur, esse auersio à fine, quia lex æterna primò, & principaliter ordinat hominem

nem

nem ad finem. Et art. primo ait, quòd actus humani dicuntur boni, vel mali præcipuè per comparationem ad finem.

3. Probatur tertiò: Quia conuenientia ad naturam rationalem, in qua alij ponunt primam rationem bonitatis actus moralis, reducitur ad conuenientiam, seu proportionem ad finem: id enim conuenit naturæ rationali, quod facit ad assequutionem sui finis; debet enim natura operibus suis consequi finem, ideò habet facultates operatrices; immo tunc rectè est instituta natura, cum est apta ad cõsequutionem sui finis, quare congruitas ordinis ad finem, est congruitas ad naturam, vt ordinatam ad finem; ergo prima ratio rectitudinis actuum, debet poni in conuenientia ad finẽ. Ad idem reducitur conformitas ad iudicium rationis practicum; nam ipsum iudicium practicum tunc est rectum, cum ea dictat, quæ congruunt finj assequendo.

Præponderantia tamdem illa, in qua etiam à nõnullis constituitur prima ratio rectitudinis actus, in hoc idem refertur. Ille enim actus præponderat suo opposito in eligibilitate, qui magis congruit fini eligentis, sicut illa lex est aptior, quæ meliùs dirigit ad finem intentum, aliter non assignabitur ratio, cur vnus actus præponderet alteri in eligibilitate. Et quidquid assignetur, illud erit prima ratio rectitudinis, non ipsa præponderantia. Reuera autem ista præponderantia non potest esse prima ratio rectitudinis actuum; reperitur enim etiam inter virtutes inter se, & vitia inter se; melior est enim actus charitatis, quàm temperantiæ, peius homicidium, quàm furtum; non ergo omne, quod præponderat est bonum, neque, quod superatur, est malum. Ex dictis ergo apertè concluditur, primam rationem rectitudinis actuum humanorum desumendam à fine.

Dixi autem in titulo huius Capitis, quòd etiam prima ratio rectitudinis actuum humanorum secundùm adæquationem est lex, vt conciliarem, si possem, oppositas sententias; nam licet reuera prima ratio rectitudinis actuum sit finis, vt probatum est, tamen non congruè dicitur, actum adæquari, vel indæquari fini, sed potiùs congruere, vel non congruere, adæquatur autem, vel inadæquatur legi, quæ ipsum præscribit, & quodammodo exprimit veluti signum practicum; & ideo potest dici, quòd accipiendo rectitudinem pro adæquatione, prima ratio rectitudinis actuum sit lex; simpliciter tamen primum, quod debet concipi in actu recto, est congruitas ad finem operantis.

** ** **

CAPVT VI.

Soluuntur Argumenta, quibus probatur, finem non esse primam regulam rectitudinis.

1. ADuersùs ea, quæ disputauimus, potest obijci primò. Vnumquodque habet rectitudinem ex conformitate ad suam regulam; sed regula directiua humanorum actuum est lex, vt constat ex 1.2. qu.90. ar.1.; ergo actus humanus habet rectitudinem ex conformitate ad legem.

Ad hoc Argumentum responsum est in initiò cap. 4; vbi dictum est, quòd non solùm lex dirigit, sed etiam finis, propter quod finis congruè vocari potest lex, seu regula, non tantùm operis, vt, exempli gratia, Scopus respectu sagittationis, sed etiam ipsius legis propriè dictæ; cum enim lex sit quid ordinatum ad finem, consequenter dirigitur, & accipit modum, & mensuram à fine. Conceditur tamen, quòd lex propriè dicta, idest, dictamen practicum rationis emanans à Legislatore, magis propriè dirigit, nimirum, notando, & exprimendo actus, quibus ad finem peruenire debemus; propter quod à Salomone Prouerb.6. 23. lex dicitur lux, & Dauid in Psal.18. *Præceptum Domini lucidum illuminans oculos.* Et iterum: *Lucerna pedibus meis verbum tuum, & lumen semitis meis.* At finis dirigit quodammodo tacitè, idest, tantùm ostendendo seipsum, quo cognito consequenter cognoscitur, non posse perueniri ad ipsum, nisi per talia media, seu tales actus; cognito enim termino consequenter cognoscitur, non posse perueniri ad ipsum, nisi per talem viam; & hinc est, quòd lex propriè, non finis definitur regula directiua humanorum actuum. Tamen, quia hic quærimus primum dirigens, & primum regulans, ideò hoc tribuimus fini, non legi; quia, licet lex magis propriè, & expresè dirigat, tamen ad legem ipsam supponitur finis dirigens ipsam legem.

2. Obijcitur secundò. Si non adesset lex, non adesset peccatum; ergo prima ratio rectitudinis, vel irrectitudinis moralis est lex. Antecedens probatur ex illo Apostoli Rom.7. *Peccatum non cognoui, nisi per legem; nam concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret:* Non concupisces. Et rursus: *Sine lege peccatum mortuum erat.* Et iterum: *Vbi non est lex, neque preuaricatio.* Item Augustinus lib.2. de Peccatorum meritis, & remissione cap.6. *Nec peccatum,* inquit, *erit, si quod erit, nisi Diuinitùs iubeatur, vt non sit.*

Respondetur primò, non valere Consequentiam; non enim omne illud, sine quo aliquid non est, est prima ratio essendi illius, vt patet de causis minùs principalibus, instrumentis, conditionibus, multisque alijs, tum in physicis, tum in moralibus, quæ concurrunt ad aliquem effectum, seu, sine quibus non esset aliquis effectus, nec tamen sunt prima ratio essendi illius. Per idem etiam Argumentum probaretur, tùm legem, tum naturam rationalem, tum iudicium rationis esse primam radicem rectitudinis, & irrectitudinis moralis, quia sine istis non adesset peccatum. Dicendum ergo ad Antecedens; quòd, ibi lex debet sumi pro obligatione, vbi enim non est obligatio agendi, vel omittendi, non potest esse peccatum, neque commissionis, neque omissionis. Ipsę inclinationes rerum dicuntur leges earum, vt ab Apostolo Rom. 7. fomes, seu concupiscentia appellatur lex membrorum, & D. Thom. 1. 2. qu. 91. ar. 6. ait, quòd esse furibundum est lex canis; obligatio autem est quædam moralis inclinatio subditi ad faciendos actus, ad quos ordinatur. Insuper. Inclinationem ad rectè operandum per gratiam, vel charitatem D. Thomas appellat legem noui testamenti. *Vel*, quòd nomine legis potest intelligi etiam finis, qui est prima regula in agibilibus, vt cap. præcedente ostensum est. Vel tandem, quòd, si non esset lex, non esset peccatum, quatenus homines, vt plurimùm excusarentur à culpa propter ignorantiam; nam, quis sit finis hominis in particulari, & quis modus perueniendi in ipsum, non est communiter notum; lex autem illud manifestat; vnde in Decalogo primò ostenditur, quis sit finis hominis, dum dicitur: *Ego sum Dominus Deus tuus*, deinde, quibus medijs perueniatur ad ipsum, dum per præcepta primæ, & secundæ tabulæ diriguntur actus hominum ad Deum, ad seipsum, & ad proximum.

Ad testimonia Pauli dicitur, quòd, cum concupiscentia sit iure naturali mala, non est credendum, vt tantus Doctor malitiam eius solùm ex prohibitione legis agnouerit, cum multi Ethnicorum eam, & cognouerint, & prodiderint. Præterea. Ante promulgationem legis in Syna, concupiscentia inuenitur reprehensa in Scripturis. Dicendum ergo, quòd Paulus transfigurat in se personam hominis indocti, qui solum ex prohibitione legis scriptæ malitiam concupiscentiæ cognoscit; vel, quòd loquatur de peccato, prout est offensa Dei, vt legislatoris, non prout simpliciter est contra ordinem rerum, vel naturam rationalem, iuxta distinctionem D. Thomæ 1. 2. qu. 75. art. vltimo ad vltimum.

3. Verùm, quia de hac re adest non leuis controuersia inter Theologos; An, scilicet, omnia peccata sint talia ex prohibitione legis, an aliqua ex natura sua, præscindendo à lege, ad pleniorem solutionem

Argu-

Argumenti, & intelligentiam doctrinæ traditæ id ipsum est breuiter explicandum.

Quòd ergo aliqua sint peccata intrinsecè, & ex natura sua, præscindendo à quacumque prohibitione legis æternę (de hac enim est quęstio, nam quantùm ad leges temporales constat, multa dari peccata ab ipsis non prohibita) sentiunt Scotus in 3. dist. 27. qu. 1. Gabriel eadem quæst. ar. 2. Riccardus art. 1. qu. 5. Durand. in 1. dist. 47. qu. 4. Sotus libro 2. de Iustitia, & Iure quæst. 3. ar. 8. Vasquez 1. 2. quæst. 97. & alij plures.

Ex aduerso D. Thomas 1. 2. qu. 72. ar. *6*. ad 4. expresè ait: ideò aliquid esse peccatum, quia prohibitum est lege æterna; vnde ibidem approbat definitionem Augustini de peccato datam per oppositionem ad legem æternam; & qu. 19. ar. 4. affirmat, bonitatem actionis magis pendere à lege æterna, quàm ab humana ratione; quia illa est causa primæ, hæc verò secunda; constat autem, non posse dari actum bonum, vel malum, nisi per conuenientiam, vel repugnantiam ad rationem; ergo neque poterit dari, nisi per conformitatem, vel oppositionem ad legem ęternam. D. Thomam sequuntur sui discipuli, & præter eos Bonauentura dist. 35. dub. 4. cir. textum. Ocham qu. 19. ad 3. & 4. Gerson. tract. de Vita spirituali lect. 1. Alphabeto *61*. litt. E.

4 In hac re existimo *dicendum primò. Si nomine legis æternæ intelligatur formale, & expressum dictamen practicum liberum rationis, & voluntatis Diuinæ alia præcipientis, alia prohibentis (quo sensu communiter sumitur lex æterna)* non ideo mala sunt quæcumque mala sunt, quia hac lege prohibentur, immo pleraque mala sunt ex sua intrinseca natura, propter quod hac lege prohiberi debuerunt. Probatur; quia infidelitas, idololatria, odium Dei, mendacium, blasphemia, furtum, homicidium, adulterium, aliaque ita ex natura sua mala sunt, vt, etiam si præscindi possit ab huiusmodi prohibitione, adhuc ea sint mala, neque Deus possit ea non reprobare, seu non prohibere; quod fatetur etiam D. Thomas 1. 2. qu. 100. ar. 4., vbi docet, præcepta Decalogi esse indispensabilia etiam à Deo; ex quo sequitur, non ideo ea esse mala, quia à Deo liberè prohibita; tunc enim Deus posset in ijs dispensare. Si autem necessariò Deus ea debet prohibere, &, si necessariò cognoscit ea esse mala, sequitur, quòd sint mala ex suì natura, non ex vi liberæ prohibitionis. Et sanè ex eo præcisè, quòd Deus instituerit ordinem rerum, sequitur, aliqua opera esse peccata, nimirum omnia ea, quæ sunt contra ordinem: in perturbatione enim ordinis consistit ratio peccati; quæ proinde ex ipsa institutione ordinis sunt a Deo virtualiter prohibita.

Ad hoc Argumentum solet responderi, quòd, præscindendo a pro-

prohibitione huiusmodi legis, illa opera non essent mala moraliter, sed tantùm naturaliter ob disconuenientiam à natura rationali, sicut calor est naturaliter malus aquæ. Alij verò, & quidem communiùs, respondent, quòd non essent peccata Theologica, sed purè Philosophica.

Prima Responsio nulla est. Illa enim opera essent moralia, idest, procedentia ex deliberatione, & essent mala, vt conceditur; ergo essent mala moraliter. Rursus, disconuenirent creaturę rationali, vt hæc est voluntariè operatiua, ita quòd malè ageret; ergo essent mala moraliter.

Secunda autem Responsio etiam deficit; si enim nomine peccati purè Philosophici intelligit peccatum contra rectam rationem tantùm, non verò contra Deum, id falsum est, & impossibile; quidquid enim rectæ rationi repugnat, repugnat etiam Deo, vt Auctori, & exemplari rectę rationis; nam recta ratio creata est participatio luminis, seu rationis diuinæ. Rursus. Quidquid est contra aliquem ordinem, est contra Auctorem ordinis; sed ordo rationis est à Deo; ergo quidquid est contra ordinem rationis, est contra Deum. Ex quo patet, non posse omnino pręscindi ab ordine ad voluntatem, & rationem Diuinam saltem virtualiter, & implicitè in actibus humanis siue bonis, siue malis; ordo enim rerum est Dei ratione, & voluntate constitutus; sed ij sunt actus boni, qui sunt iuxta ordinem rerum, ij verò mali, qui contra; ergo semper actus boni sunt secundùm rationem, & voluntatem diuinam, mali verò contra.

Si verò nomine peccati purè Philosophici intelligunt peccatum eius, à quo non cognoscitur Deus, siue eius præcepta; sic non præscinditur lex æteana à Deo, sed cognitio Dei à peccatore; & nihilominus adhuc peccatum non cognoscentis Deum est malum moraliter, & culpa, vt patet; ergo dantur peccata, quę sunt talia ex natura rei, non ex vi legis æternæ, eo modo acceptæ, aut ex vi cognitionis Dei, & prę-ceptorum eius.

5. Existimo dicendum secundò. Si nomine legis æternæ intelligatur ratio, vel voluntas Dei statuens ordinem rerum, potest concedi, quòd, ideo peccata sunt, quæcumque peccata sunt, quia contra hanc legem sunt. Explicatur Conclusio; Nomine enim legis æternæ communiter intelligitur ratio, vel voluntas Dei, quæ ordinem naturalem conseruari iubet, perturbari vetat, vt patet ex Augustino lib. 22. contra Faustum cap. 27. quæ ratio, vel voluntas intelligitur posterior ratione, & voluntate Dei, qua statuit ordinem rerum: Dicimus ergo, quòd nomine legis æternæ potest intelligi etiam ratio, & voluntas Dei, qua statuit ordinem rerum, præscindendo adhuc à formali, & expresso dictami-

tamine, quo alia iubet, alia vetat; &, si in hoc sensu intelligatur lex æterna, concedi potest, omne peccatum, ideo esse peccatum, quia est contra hanc legem. Probatur; Quia omne peccatum, ideo est peccatum, quia est contra rationem, & voluntatem, seu legem Dei statuentis ordinem rerum. Quòd autem talis ratio, seu voluntas Dei congruè appelletur lex, patet; quia præfigit modum, & ordinem rerum. Hinc Prouerb.8. dicitur: *Quando certa lege, & giro vallabat abyssos, & legem ponebat aquis*. Et Augustinus sæpiùs dicit, Deum lege sua omnia ordinare. Dictamen insuper illud practicum, quo expresè quædam iubentur, quædam prohibentur, quodque communiter appellatur lex æterna, fundatur in priori ista ratione, & voluntate; quia enim Deus talem ordinem instituit, consequenter iubet, quæ ad illius conseruationem faciunt, prohibet, quæ perturbant; &, etiam si non expresè iuberet, aut prohiberet, seu talis iussio, aut prohibitio non esset nota creaturæ, adhuc hæc teneretur conseruare ordinem rerum statutum à Deo; ipsa enim institutio talis ordinis, seu voluntas statuendi, est virtualiter iussio conseruationis illius, & prohibitio perturbationis.

Et certè ex ordine rerum cognoscimus, quænam sint æterna Dei lege prohibita, quęnam pręcepta. Hinc Augustinus 22. contra Faustum cap.27. docet, ęterna lege animam præponendam corpori, rationem cæteris facultatibus animæ, & contemplationem cæteris actibus rationis; nec aliunde probat, quàm ex ordine rerum, quia, scilicet, anima natura sua est præstantior corpore, ratio cæteris facultatibus animæ, & contēplatio cęteris actibus rationis. Hoc eodem modo procedūt Theologi, vt discernant, quęnam quibusnā sint præponenda, vel postponenda, quænā recipienda, quænā respuenda; nā illa lex nō est de omnibus promulgata.

Ex his potest Responderi ad Authoritatem Augustini superiore Argumento adductam, in qua dicitur, nullum esse peccatum, nisi sit contra Diuinam iussionem; verum enim est de iussione virtuali, & implicita, quæ continetur in ipsa voluntate statuente ordinem rerum, non autem de iussione formali, & explicita. Cæterùm ex illa authoritate non plus sequitur, quàm, quodlibet peccatū esse prohibitum à Deo; quod vtique verum est, quia saltem est contra ordinem rerum à Deo statutum, vel, quia de facto adest lex æterna prohibens quæcumque peccata sunt.

6. Obijcitur 3. Peccatum definitur ab Augustino 22. contra Faustum cap.27. Dictum, factum, concupitum contra legem æternam; quam definitionem D.Thom. 1.2. qu.71. art.6. & omnes Scholastici amplectuntur; ergo prima ratio rectitudinis, vel irrectitudinis actuum est lex æterna.

Respondetur, Augustinum definiuisse peccatum per ordinem ad regu-

regulam expressiorem, & notiorem; non verò in ordine ad primam simpliciter; patet enim, quòd non potest dari deuiatio à lege, quin detur à fine, immo priùs à fine, quam à lege, siquidem lex ipsa est ordinata ad finem; ergo lex non est prima regula, sed benè immediatior, & expressior; ideo Augustinus definit peccatum per oppositionem ad legem.

Obijcitur 4. Actus est moralis quatenus procedit a ratione, non quatenus est ordinatus ad finem; ergo est bonus, vel malus moraliter, quatenus conformis, vel difformis rectæ rationi, non quatenus tendit, vel deuiat à fine. Antecedens est certum. Consequentia probtur. Ab eodem sumitur ratio generica, & ratio specifica; sed morale est genus ad bonum, & malum morale; ergo, si moralitas sumitur in actu per ordinem ad rationem, per ordinem ad eamdem debet sumi ratio bonitatis, & malitię; ergo non per ordinem ad finem.

Respondetur, non posse ab actu morali pręscindi ordinem ad finem; quicumque enim actus est tendentia in finem, vel immediata, vel mediata; idest, vel in finem, vel in media, quæ vtique referuntur ad finem. Quare, licet actus non dicatur moralis, quatenus tendit in finem, sed quatenus procedit à ratione; (illud enim conuenit etiam actibus brutorum, & naturæ) tamen ab ipso actu morali, idest, procedente à ratione, & voluntate, non potest præscindi ordo ad finem, aliter præscinderetur ab eo ratio actus. Erit ergo actus moralis, qui procedit à ratione secundùm ordinem ad finem; eo autem ipso, quo actus est ordinatus ad finem, potest haberi in eo ratio boni, vel mali; & in naturalibus erit bonitas, vel malitia naturalis, in moralibus autem bonitas, & malitia moralis; quare, sicut in actu semper est ordo ad finem, ita semper sumitur bonitas, & malitia eius per ordinem ad finem. Argumentum ergo tantùm probat, non posse dari bonitatem, & malitiam moralem, nisi in actibus procedentibus à ratione, non verò, quòd hæc non desumantur per ordinem ad finem.

CAPVT VII.

An malitia moralis actus consistat in positiuo, an verò in carentia?

1. DIximus, bonitatem, & malitiam actuum humanorum primariò attendi per ordinem ad finem, licet possit etiam attendi secundariò per ordinem ad legem, naturam rationalem, iudiciumq; rationis. Videndum modò est, quid sit bonitas, & malitia moralis. An, sci-

licet, sit quid positiuum; an verò carentia; &, quantùm ad bonitatem actus, clarum est consistere in positiuo, scilicet, in ordine directo ad finem, vel conformitate ad legem; de malitia verò morali est grauis difficultas, an consistat in positiuo, an in carentia. Est autem sermo de positiuo, vel carentia physica; quamuis enim loquamur de malitia morali, id tamen de ea quærimus, an consistat in aliquo positiuo physico, an in carentia physica, idest, an voluntas malè moraliter agat propter physicam operationem, quam elicit; an propter carentiam alicuius rei, vel modi, vel gradus, vel relationis, vel rationis physicæ in ipsa operatione.

2. Pro resolutione distinguendum est duplex peccatum; vnum commissionis, alterum omissionis, idest, vnum, quo facimus prohibita, alterum, quo negligimus præcepta; & dicendum; Quòd peccatum, seu malitia commissionis consistat in ipsa positiua operatione voluntatis, non in carentia vlla illi annexa. Peccatum verò omissionis consistat in carentia operationis, quàm voluntas exercere tenetur. Pro hac conclusione Theophylus Rainaudus refert innumeros ex omni parte Authores, & Auersa p. 2. qu. 18. sect. 29. reputat eam adeò certam, vt dicat, oppositam sententiam contendere de nomine, quia rem ipsam omnino negare non potest; sequitur etiam Vasquez disput. 95. Probatur clarè ex terminis; nam commissio operis prohibetur à lege, & committere, seu facere contra legem est aliquod positiuum; sed in repugnantia ad legem consistit malitia; ergo hæc consistit in aliquo positiuo. Quod magis patet à contrario; nam peccatum omissionis consistit in carentia actus debiti, seu præcepti; ergo peccatum commissionis debet consistere in ipso exercitio actus prohibiti, nam præcepto negatiuo, idest, de non faciendo, non potest formaliter opponi, nisi actus positiuus; ergo ipsa positiua commissio operis prohibiti erit formaliter malum, & peccatum.

Fortè dicetur, non prohiberi à lege operationem physicam, sed deformitatem, seu carentiam rectitudinis, idest, non prohiberi operationem propter physicam entitatem, sed propter carentiam rectitudinis annexam; quare carentia inficiens operationem physicam, erit formalis malitia, seu peccatum.

Sed contra. Quia carentia, quam dicunt, vel est conformitatis ad legem, vel congruitatis ad finem, aut ad creaturam rationalem. Non primum; quia tunc leges reflecterent supra seipsas, idest, fierent leges propter ipsas leges, quod est absurdissimum. Probatur Consequentia; quia tunc præciperetur actus, vt fieret quid conforme legi præcipienti, & prohiberetur, ne fieret actus difformis legi; at hoc est absurdum, nam actus præcipiuntur, vel prohibentur à lege, quia conducunt, vel repugnant bono publico, aut alteri bono fini, non, vt fiat aliquid con-

for-

forme legi, seu ne fiat aliquid difforme legi; ergo malitia actus non potest esse præcisa carentia conformitatis ad ipsam legem. Rursus. Deformitas carentię conformitatis ad legem non adest in actu, antequam prohibeatur; quod autem prohibetur displicet, antequam prohibeatur, ideo enim prohibetur; ergo non prohibetur actus propter carentiam, seu deformitatem, quam contrahit ex ipsa prohibitione, sed ratione sui ipsius, & propter incongruitatem ad finem, seu bonum publicum; aliter lex gratis, & irrationabiliter prohiberet actus. Tertiò. Tunc lex prohiberet istam deformitatem, & simul illam induceret; prohiberet, vt supponitur; induceret autem, quia non esset deformitas in actu, nisi ex prohibitione legis factæ propter ipsam legem, siquidem prohiberet actum propter carentiam conformitatis ad seipsam; ergo lex simul prohiberet, & induceret talem deformitatem.

Si verò dicatur à lege prohiberi actum propter carentiam congruitatis ad finem, aut conuenientiæ ad creaturam rationalem. Contra est; quia ipsum positiuum, quod est in actu repugnat creaturæ rationali, & fini eius; ergo positiuum propter seipsum prohibetur à lege. Antecedens patet: Odium enim Dei, furtum, & cætera opera mala per seipsa repugnant fini operantis, & assequutioni eius, & per seipsa disconueniunt creaturæ rationali, atque eam dehonestant. Et Confirmatur exemplo naturalium; nam in naturalibus non solùm est malum priuari forma debita, sed etiam affici forma opposita, & repugnante, vt aquæ non solùm malum est priuari frigore, sed etiam malum est affici calore; ergo in moralibus non solùm malum erit carere rectitudine actus præcepti, idest, non facere, quod lex præcipit, quod est peccatum omissionis, sed etiam exercere actum contrarium legi, quod est peccatum commissionis.

3. Ex dictis conficitur ratio fundamentalis, & à priori pro Conclusione. Bonum enim & malum morale in actibus humanis desumuntur per ordinem ad finem, vel legem, vel ipsam creaturam rationalem; sed homo dupliciter potest se malè habere respectu istorum, priuatiuè, non accedendo ad finem, non exercendo actus conformes legi, & conuenientes creaturæ rationali; & hæc sunt peccata commissionis; positiuè, conuertendo se ad prauum finem, committendo contra legem, exercendo actus repugnantes creaturæ rationali; & hæc sunt peccata cõmissionis; ergo peccatum non tantùm consistet in priuatiuo formaliter, sed etiam in ipso positiuo.

Et, quamuis concederetur, in quolibet actu malo concipiendam esse aliquam carentiam ex supra dictis, adhuc teneremur fateri, ipsum positiuum actus mali esse malum formaliter; nam, quod essentialiter trahit malum, seu malitiam moralem, necessariò est malum moraliter; licet

enim in bono possit esse malũ, non potest tamen esse bonũ, quod essentialiter trahit malum: essentialiter, inquam, per positiuam connexionem, aut influxum, non per simplicem defectum virtutis. Si enim, exempli gratia, mors est mala viuenti, etiam infirmitas, quæ ducit ad mortem; &, si voluntas essentialiter traheret peccatum, non bona, sed mala esset; sicuti est mala concupiscentia, quę natura sua inclinat ad malum, itēq; habitus vitiosi; si ergo quod inclinat ad malum, malum est, multò magis, quod essentialiter trahit malum; sed multi actus positiui trahunt essentialiter carentiam rectitudinis, vt odium Dèi, blasphemia, mendacium, & similia, quæ non possunt absolui ab irrectitudine; ergo aliqui actus positiui propter ipsum positiuum formaliter sunt mala, seu peccata.

4. Insuper Aduersarij inde saluant, vel contendunt, omne peccatum etiam commissionis consistere in carentia rectitudinis, quia dicunt, facere cõtra legē, esse non facere iuxta legē; sed multò probabiliùs, multòq; fortiùs potest dici ex opposito, quòd, non facere iuxta legem, est facere contra legem; immo hic modus loquendi est vsitatissimus non tantùm apud Theologos, sed etiam apud Iuristas, vt ostendit Nauarrus in Enchiridio præludio 6. num.7., qua ratione omne peccatum, etiam omissionis dicitur: factum, concupitum, dictum contra legem æternam, vt obseruant communiter Scholastici cum D. Thoma 1.2. qu.22. ar.6. ad primum; ergo, si vim faciunt in modo loquendi, ipsum peccatum omissionis reducetur ad commissionem, atque adeo consistet in positiuo.

5. Si peccatum consistit formaliter in carentia rectitudinis debitę inesse, vel debitæ in esse actui, vel debitæ voluntati; non voluntati; quia hoc non solent dicere Doctores, cum quibus disputamus. Neque debitæ inesse actui, quod communiùs dici solet; nam multi actus sunt omnino incapaces rectitudinis, vt odium Dei, blasphemia, mendacium, &c.

Solet responderi; quòd isti actus, licet sint incapaces rectirudinis secundùm suam rationem specificam, sunt tamen eius capaces secundùm rationem genericam, & hoc sufficere, vt dicantur priuati rectitudine debita. Affertur exemplum de Talpa, cui non debetur visio quatenus talpa est, sed quia debetur ei, quatenùs animal est, ideò dicitur priuata visu.

Sed contra est primò; quia tunc actus esset priuatus rectitudine consideratus secundùm rationem genericam, non secundùm rationem specificam, quia, vt dicitur, tantùm secundùm rationem genericam potest habere rectitudinem; atque adeo esset malus tantùm secundùm rationem genericam, non secundùm specificam, sicut in exemplo, cæ-

citas

citas non est malum talpæ, vt talpa est, sed tantùm, vt animal est. At in actibus, de quibus loquimur, debet omnino verificari oppositum, idest, quòd sint mali secundùm propriam, & specificam rationem, non verò secundùm rationem genericam communem actibus bonis, & malis; nam odium Dei, mendacium, &c. sunt mali formalissimè, vt tales actus specie, & non, vt actus in communi. Secundò. Quia, si ad malitiam sufficit capacitas rectitudinis, quàm habet actus secundùm genus, sequeretur, quòd multæ malitiæ adunarentur in eodem actu; nam ratio generica actus est capax cuiuslibet rectitudinis; ergo ille actus esset malus secundùm omne genus rectitudinis, quod non habet. Tertiò. Quia contra eamdem virtutem adsunt duo vitia, vnum per excessum, alterum per defectum; ergo malitia talium vitiorum non potest esse carentia; quia, cum vna sit rectitudo virtutis, vna etiam esset carentia; at vitia sunt duo; ergo eorum malitia non consistit in carentia rectitudinis virtutis oppositæ. Quartò. Quia datur peccatum omissionis, quod est carentia actus debiti, vt omnes fatentur; at carentia, nec considerata secundùm genus potest esse capax rectitudinis actus boni oppositi. Quintò. In odio Dei, blasphemia, & similibus, non potest assignari, quænam carentia sit formalis malitia eorum; nam in odio Dei maximè assignaretur carentia amoris, & in blasphemia carentia laudis, & benedictionis Diuinæ; sed multò peius est, Deum odisse, quàm non amare, Deum blasphemare, quàm non laudare; ergo malitia istorum actuum non potest consistere in carentia rectitudinis actus, virtutis oppositæ.

6. Aliter Mastrius Scotista tom.1. Meth. disp.4. qu.13. num. 223. saluat, quomodo actui essentialiter malo insit capacitas rectitudinis. Dicit enim, hoc saluari, si consideretur actus sub indifferentia passiua ad elici, & non elici, continuari, & non continuari. Sicut enim, inquit, voluntas potest considerari sub indifferentia actiua ad elicere actum, & non elicere, & per hoc debet habere rectitudinem; ita actus potest cõsiderari sub indifferẽtia passiua ad elici, & nõ elici, & per hoc est capax rectitudinis: &, sicut volũtas potest cõsiderari, vt determinata, ita etiam actus, vt elicitus. Atq; hanc declarationẽ dicit esse Scoti Quodl. 18. ar. 2.

Hæc Responsio est cæteris absurdior: Destruitur enim omnis necessitas veritatis, si ex eo, quòd res contingenter est, infertur, quòd contingenter habeat sua prædicata. Sic enim dicetur, hominem posse esse rationalem, & irrationalem, si consideretur sub indifferentia passiua ad produci, & non produci; non minùs enim essentialiter homo est animal rationale, quàm odiũ Dei sit actus malus. Si ergo odiũ Dei dicitur capax rectitudinis, si cõsideretur sub indifferẽtia passiua ad elici, & nõ elici, idest, ad esse, & non esse, ita dicetur homo capax irrationalitatis, si

consi-

consideretur sub eadem indifferentia passiua. Aliud ergo est, rem contingenter fieri, aliud contingenter esse huius, vel illius naturæ, aut contingenter habere hæc, vel illa prædicata; primum conuenit omnibus effectibus liberis, & contingentibus; secundùm autem conuenit rebus quantùm ad prædicata accidentalia, quæ possunt adesse, & abesse, nulli autem quantùm ad prædicata essentialia, vel propria; quare, cum odium Dei sit essentialiter malum, non potest dici capax rectitudinis, si consideretur, vt indifferens ad esse, & non esse; tunc enim fit transitus à contingentia ad essendum ad contingentiam ad habendum hæc, vel illa prædicata. Paritas de voluntate nulla est, immo est ad oppositum. Voluntas enim, vt causa ex natura sua est indifferens ad eliciendum, & non eliciendum actum, & ad eliciendum hunc, vel illum, atque adeò indifferens ad bonum, & malum faciendum; at odium Dei, vt ens intrinsecè, & essentialiter est determinatum ad malum; quare sicut, si voluntas vt causa esset ex natura sua determinata ab bonum, vel malum faciendum, non esset indifferens; ita, cum odium Dei, vt ens sit ex natura sua determinatum ad malitiam, non potest considerari, vt ens indifferens ad bonitatem, & malitiam.

CAPVT VIII.

Ostenditur, quòd secundùm Augustinum malitia peccati commissionis consistit in positiuo.

1. QVamuis Augustinus totus fuerit in euertenda natura mala, quam Manichæorum hæresis adstruebat, proptereaq; semper docuerit, malum non esse naturam, sed priuationem, & corruptionem naturæ, siue boni, tamen perspicuè etiam docet, malitiam peccati commissionis consistere in ipsa actione positiua. Primò igitur afferimus cap. 13. libri contra Secundinum, vbi expressè docet, ipsam consensionem erga obiectum illicitum esse formaliter malam, itaut anima fiat mala, dum illam habet consensionem. Sic autem proponit quæstionem inter se, & aduersarium cap. 12. *Certè omnis inter nos discretio est, quòd vos substantiam quamdam malum esse dicitis, nos verò non substantiam, sed inclinationem ab eo, quod magis est, ad id, quod minus est, malum esse dicimus*. Et cap. 14. *Ex quo*, inquit, *iam intelligis, fieri posse, vt in bona substantia, sicut est anima, fit aliquod malum, quod non est substantia, sicuti est consensio, ex quo malo, vocatur etiam anima mala: peccatrix enim vtique mala est; peccat autem, cum consentit malo. Vna igitur, eadem-*

que

que res, ideſt, anima, inquantùm ſubſtantia eſt, bona eſt, inquantum autem habet aliquid mali, quod non eſt ſubſtantia, ideſt, conſenſionem ipſam, intantùm mala eſt; non enim ex profectu, ſed ex defectu habet hanc conſenſionem. Ergo Auguſtinus docet, animam eſſe malam, & peccatricem, inquantùm habet aliquem actum poſitiuum, ideſt, ipſam conſenſionem, quæ eſt inclinatio poſitiua, & mala; Ergo ſecundùm Auguſtinum malum peccati commiſſionis non conſiſtit in carentia, ſeu priuatione, ſed in actione poſitiua.

Dicetur: Auguſtinum hic loqui de malo, & peccato materialiter, non formaliter, ideſt, quòd illa conſenſio, ſeu inclinatio ſit materiale, quod vocant, ſubſtratum peccati, non verò malum formaliter. Sed contra eſt; quia controuerſia Auguſtini cum Manichæo non erat de malo materialiter, ſed formaliter; nam Manichęi ipſam ſubſtantiam malam formaliter aſſerebant, proindè admittebant duos Deos, vnum Auctorem boni formaliter, alterum mali formaliter; cum ergo Auguſtinus totam controuerſiam eam dicat, quòd Manichæi ſubſtantiam, Catholici verò non ſubſtantiam, ſed inclinationem malum faterentur, loquitur de malo formaliter, aliter non loqueretur ad propoſitum contra Manichęos.

Quòd autem ſubdit Auguſtinus, animam non habere conſenſionem malam ex profectu, ſed ex defectu, non ſignificat, ipſam conſenſionem eſſe defectum phyſicum; tunc enim contradiceret verbis præcedentibus, quibus dixerat, hanc conſenſionem eſſe inclinationem, inclinatio enim eſt poſitiuum phyſicum; ſed prouenire ex defectu ipſius animæ, quatenùs condita eſt ex nihilo; ideò enim creatura rationalis peccare poteſt, quia eſt ex nihilo, vt ſæpiſſimè docet idem Auguſtinus. Vel, habere ex defectu, quatenùs per conſenſionem peccaminoſam anima moraliter deficit, & elongatur à ſummo bono.

2. Secundò. Afferimus aliud teſtimonium Auguſtini lib.12. Confeſs. cap.11.; vbi cum Deo ſic loquitur: *Hoc ſolùm à te non eſt, quod non eſt, motuſque voluntatis à te, qui es, ad id, quod non eſt, quia talis motus delictum, atque peccatum eſt.* Ergo Auguſtinus hic loquitur de peccato formaliter, non materialiter; nam excludit ab eo cauſalitatem Diuinam, materiale autem peccati, etiam aduerſarijs fatentibus, cauſatur à Deo; ſed non negat, peccatum eſſe à Deo, quia peccatum ſit non ens, immo opponit, peccatum eis, quæ non ſunt, dum dicit, duo non eſſe à Deo, & quæ non ſunt, & quæ peccata ſunt; ergo peccatum formaliter ſecundùm Auguſtinum non eſt non ens, ſed quid poſitiuum; vnde & appellat ipſum motum voluntatis, qui tamen adhuc non ſit à Deo; quod quomodo intelligendum ſit, ſpeciali capite demonſtrabitur. Et certè non poteſt, neque ſecundùm Auguſtinum, neque ſecundùm rationem ideò

tolli

tolli à Deo causalitatem peccati formaliter, quia ipsum sit non ens, seu carentia; nam etiam carentias, & priuationes, non secus, ac entia, Augustino authore, Deo tribuere debemus; sic enim ille loquitur libro de Natura boni cap.16. *Deus*, inquit, *certa loca, & tempora non illuminando, tenebras facit tam decenter, quàm dies: si enim nos, continendo vocem, decenter interponimus in loquendo silentium, quantò magis illæ quarumdam rerum priuationes decenter facit, sicut rerum omnium perfectus artifex? Vnde etiam in hymno trium puerorum lux, & tenebræ laudant Deum.* Hæc Augustinus ibi, & similia cap.7. eiusdem libri. Quare mirandum est, Authores oppositæ sententiæ totam malitiã, culpabilitatem, deformitatem, odibilitatem, vituperabilitatem, deordinationẽ, punibilitatem peccati in eo statuere, quia carentia est.

3. Probatur 3. Quia peccatum definitur ab Augustino: Dictum, factum, concupitum contra legem æternam; sed in hac definitione nihil sonat carentiam, immo totum est positiuum; ergo peccatum non consistit in carentia.

Respondet Rada controuersia 6. de Essentia peccati in explicatione quæstionis; quòd ly factum, dictum, &c. significat materiale peccati; ly verò, contra legem æternam, significat formale. Sit ita; sed ly contra legem non dicit carentiam, sed ordinem positiuum repugnantiæ; ergo secundùm Augustinum peccatum formaliter consistit in positiuo. Reuera autem oppositio ad legem non est quid superadditum actui, sed est ipsa ratio differentialis actus comparata ad legem; sicut in calore oppositio ad frigus non est quid superadditum calori, sed est ipsa ratio caloris comparata ad frigus; vnde, sicut calor opponitur frigori, non quia qualitas est, sed quia calor est, ita actus malus opponitur legi, non quia actus est, sed quia talis actus est; &, sicut ille opponitur frigori per suũ positiuum, ita peccatum commissionis per suum positiuum opponitur legi.

Probatur 4. Quia idem Augustinus lib. de Duabus animabus cap. 11. sic definit peccatum: *Peccatum est voluntas consequendi, vel retinendi, quod iustitia vetat, & vnde liberum est abstinere*; In qua definitione nulla carentia ponitur, nam voluntas, & consequi, & retinere, positiua sunt. Neque in ly, *quod Iustitia vetat* potest intelligi quidpiam priuationis; nam, & vetare positiuum est, & actus positiuus est, qui vetatur, vt patet in præceptis negatiuis. Rursus idem colligitur ex sequentibus particulis: *& vnde liberum est abstinere*; abstinere enim dicit priuationem, cui opponitur actus positiuus; at peccatum est, cum facimus id, à quo possumus, & debemus abstinere; ergo ipsum opus positiuum oppositum priuationi, siue abstinentiæ est peccatum formaliter secundùm Augustinum.

CAPVT

CAPVT IX.

Ostenditur etiam malum naturale relatiuè dictum, idest, respectu alterius, consistere in positiuo secundùm Augustinum, & veritatem.

1. VT pleniùs percipiatur peccatum commissionis formaliter cõsistere in positiuo, declarare intendimus, quòd etiam malum naturale relatiuè dictum consistit in positiuo, maximè, quia Authores oppositæ sententiæ, qui moralem malitiam collocant in carentia, id intendunt etiam de malo naturali, immo inde idem colligunt de peccato.

Quòd igitur malum naturale dictum relatiuè, scilicet, quod non est malum secundùm se, sed solùm respectu alterius, consistat in positiuo, probatur primò ex Augustino lib. de Natura boni cap. 36. vbi loquens de spinis, & tribulis, sic ait: *Habent tales hærbæ naturam, & speciem, & ordinem suum, quæ, si quis sobriè considerauerit, laudanda reperiet; sed ei naturæ ista mala sunt, quam peccati merito sic coerceri oportebat*. Ecce Augustinus clarè docet, spinas, & tribulos esse malos, non secundùm se, sed respectu naturæ humanæ peccatricis. Et rursus ibidem: *Cruciatus*, inquit, *est damnatis malus, quorum peccatis est debitus*. Et libro contra Adimantum cap.26. *Deus*, inquit, *malum fecit, quod non ipsi Deo malum est, sed eis, in quos vindicat*. Et 1. Confess. cap. 13. affirmat, dari malum in natura respectu alicuius particularis creaturæ, licet non possit dari respectu Dei, vel respectu totius vniuersitatis; sic enim loquitur: *Tibi*, idest Deo, *omnino non est malum, non solùm tibi, sed nec vniuersæ creaturæ tuæ, quia extra te non est aliquid, quod perrumpat, & corrumpat ordinem, quem posuisti eis; in partibus autem eius quædam quibusdam, quia non conueniunt, mala putantur, & eadem ista alijs conueniunt, & bona sunt, & in seipsis bona sunt*. In quibus verbis insinuatur ab Augustino distinctio boni, & mali, absolutè, & respectiuè. Et de bono respectiuè quidem, dum ait, aliqua esse bona, quia conueniunt alijs; hoc enim est esse bonum respectiuè; & de bono absolutè, dum ait, quòd sunt bona in seipsis. De malo respectiuè, dum ait: Quædam quibusdam non conuenire, & ideò putari mala. Non vocat autem hæc absolutè mala, sed ait, putari mala, ad maiorem cautelam aduersùs Manichæos, nè, scilicet, crederetur, ab ipso admitti naturas malas; vel etiam, quia ex hoc quòd vna res est mala alteri, potest videri eam esse in se malã, licet reuera id non sequatur. Item lib.21. contrã Faustum cap.11. ait, timo-

rem esse malum magnum timenti. Et primo Retractationum cap.26: explicat, quo pacto intelligendum sit, Deum non esse Authorem mali, scilicet, de malo culpę, non pænæ: *Malorum*, inquit, *pęna, quæ à Deo est, malum est qu dem malis, sed in Dei bonis operibus est, &c.*

2. Et certè, nec Augustinus vnquam negauit, dari naturas, quæ sint malæ relatiuè, nec ab vllo negari potest, nisi litigare velit de vocibus; quis enim negare potest, vnã rem esse alteri contrariam, contrarietatẽq; exerceri ratione ipsarum naturarum, non alicuius carentiæ, vel priuationis? Sic certè contrariantur primæ qualitates; vnde Augustinus de Natura, & gratia cap.54. *Substantiæ*, inquit, *non per seipsas, sed per suas qualitates, sicut aqua, & ignis dicuntur sibi esse contrariæ*. Et lib. de Fide, & Symbolo cap.4. Et 12. de Ciuit. Dei cap.2. Et 1. de Moribus Manichæorum cap.1. *Si quæreretur*, inquit, *quid sit albo contrarium, responderetur, nigrum. Si quæreretur, quid sit calido contrarium, responderemus, frigidum, & quæcumque similia*. Certè autem res, quæ alteri contrariatur, non est ei bona, sed mala; clamat enim Augustinus 2. de Moribus Manichæorum cap.2. *Quis ita est mente cæcus, qui non videat, id cuique generi malum esse, quod contra eius naturam est?* Et rursus: *Nulla pugna est sine malo*. lib.5. cõtra Iulian. c.5. Et: *Nemo vincitur à sibi bono, sed à malo*. 3. cõtra Iul. c.27. Quod etiã euidenter probatur; nã contrariari, & conuenire opposita sunt; sed quod alteri conuenit, quatenus conuenit, bonum ei est; ergo quod contrariatur, quatenus contrariatur, malum est. Neque potest dici indifferens; nam indifferens est, quod neque conuenit, neque contrariatur; ergo quod contrariatur dicendum est malum; sed contrariatur ratione positiui: calor enim, & frigus per suas positiuas naturas, vt Augustinus dixit, contrarij sunt; ergo malum alteri consistit in positiuo. Nec aliud intendimus, cum dicimus, vnam rem esse alteri malam, nisi esse alteri contrariam, & contrarietate ipsa nocere. Propter hoc etiam vna res fugit alteram; sicut enim nulla res appetit, nisi conueniens, seu bonum, ita nec fugit, nisi malum; non fugit autem priuationem, sed rem ipsam contrariam, sicuti aqua calorem; nec appetit conuenientiam, sed rem ipsam, quæ conuenit; ergo vna res est alteri mala. Præterea; non sola conseruatio, sed res, quæ conseruat, est bona rei conseruatæ; naturalia enim appetunt loca, in quibus conseruantur; ergo non sola corruptio, sed res, quæ corrumpit, est mala rei, quam corrumpit. Vlteriùs: Natura non resistit, nisi ei, quod est sibi malum; sed non resistit priuationi, sed alteri naturæ contrariæ; ergo ipsa natura contraria est alteri mala. Tandem: ipsa carentia potest habere rationem boni; ergo natura positiua rationem mali. Antecedens patet, quia carere qualitate nociua bonum est, sicuti aquæ carere calore. Consequentia sequitur. Si enim carentia est bo-

na ali-

na alicui, necesse est, quod forma opposita sit ei mala; &, si non solùm positiuum, sed etiam carentia potest esse bona, non solùm priuatiuum, sed positiuum quoque poterit esse malum.

Hæc sententia est Ægidij in 2. dist. 3. p. 2. qu. 1. ar. 1. vbi distinguit quatuor modos, quibus aliquid possit dici malum. Primò; quòd sua essentia sit mala. Secundò, quòd vi suæ formæ inclinetur in malum. Tertiò, quòd vi suæ materiæ inclinetur in malum. Quartò, quòd sit malum alteri. Tres primos modos improbat, vt impossibiles, quartum recipit, tamquam verum, & de mente Augustini.

CAPVT X.

Soluuntur Argumenta ex ratione contra malum alteri positiuè dictum.

1. Contra determinata capite præcedenti arguitur. Malum alteri habet annexam priuationem bonitatis eius, cui est malum, qua priuatione seclusa non esset malum; ergo malitia consistit in illa priuatione, qua intellecta intelligitur malum, &, qua ablata, tollitur.

Respondetur primò, Antecedens esse falsum; nam id, quod est malum alteri, non habet annexam priuationem bonitatis eius, cui est malum; nam priuatio est in subiecto, quod caret forma sibi debita; ergo non res, quæ nocet, sed illa, cui nocetur, posset dici priuata sua bonitate; & insuper res ipsa, seu subiectum, cui nocetur, non semper malè se habet propter physicam priuationem alicuius boni, immo dupliciter res potest se malè habere, vel detractione bonorum, idest, perfectionum suæ naturæ debitorum; vt, cum homo priuatur oculo, vel manu; vel appositione malorum, idest, rerum, seu formarum suæ naturæ repugnātium, vt cum aqua calefit; ergo non semper res malè se habet propter priuationem alicuius boni, sed etiam propter positiuam affectionem ab aliquo sibi contrario, atque adeo malo.

2. Obijcitur secundò. Si calor est malus aquæ, vel est ratione suæ entitatis, quæ illi repugnet, vel ratione disconuenientiæ. Non primū; quia calor ratione suæ entitatis bonus est; repugnat autem, aliquod ratione suæ bonitatis esse alteri malum. Insuper; calor vt sic non dicit, nisi suam entitatem, præscindendo à quocumque respectu ad aliud; ergo calor non est malus aquæ ratione suæ entitatis. Si autem dicatur secundum, cum ipsa disconuenientia sit quid priuatiuum, sequitur, quòd malum alteri consistat in priuatione.

Respondetur, distinguendo primum membrum dilemmatis; calor est malus aquæ ratione suæ entitatis, si sensus sit, quòd sit illi malus quatenus est ens, negatur; nullum enim ens, vt ens, est alteri malum, aliter omnia entia essent ad inuicem sibi mala; si vero sensus sit, quod ipsa entitas caloris considerata in specie, vt, scilicet, calor est, sit mala aquæ, conc; quia, vt talis est, repugnat aquę. Ad primam improbationē dicitur, quòd non repugnat, aliquod ratione suæ bonitatis esse malū non absolutè, sed respectiuè, idest, alteri; nō enim omnia, quę sunt bona in seipsis, sunt bona omnibus: bonitas quippè relatiuè dicit conuenientiam ad naturā, vel appetitū; potest autem aliquid, quod est bonū in se, esse cōtra naturam, vel appetitum alterius, atque adeo esse illi malum; vnde eisdem subiectis quædam quodam tempore bona sunt, quodam mala, mutata .s. temperie subiecti, ex. gr. idem cibus bonus est sano, malus ægroto. Ad secundam dicitur, quòd vtique potest concipi calor non concepta contrarietate ad aquam, atque adeò non concepta malitia ad naturam aquę, quia potest concipi absque comparatione ad aquam. Ex hoc autem non sequitur, quòd ipse calor natura sua non repugnet aquæ. Rursus, quod dicitur in Argumento, disconuenientiam esse quid priuatiuum, si sumatur disconuenientia pro negatione conuenientiæ, negamus, calorem esse malum aquæ, quia non conuenit; si autem sumatur disconuenientia pro repugnantia, seu contrarietate, negamus hoc esse negatiuum, vel priuatiuum, immo, vt patet, est positiuum; quare falsò assumitur, omnem disconuenientiam esse quid priuatiuum.

3. Arguitur tertiò. Malum in communi non potest definiri per aliquod abstrahens à positiuo, & negatiuo, quia talis abstractio non est possibilis; neque per positiuum tantùm, quia dantur mala consistentia in priuatione, seu carentia; ergo definiendum est per priuatiuum, atque adeo omne malum consistet in priuatione, aliter non posset definiri malum in communi.

Respondetur primò, hoc Argumentum esse soluendum etiam ab Aduersarijs, saltem im malo morali; nam, quamuis ipsi etiam in peccato commissionis ponant priuationem, non tamen possunt præscindere à positiuo; aliter peccatum omissionis, quæ est pura priuatio, non distingueretur à peccato commissionis; ergo etiam ipsi explicare debent, quomodo possit dari aliquod commune puræ priuationi, & positiuo trahenti priuationem, vel priuationi impræscindibili à positiuo.

Dicitur ergo primò, præposterum esse, vt ex difficultatibus, & implexionibus nostrorum conceptuum, & præcisionum impugnentur veritates in natura, & ex natura rei deprehensæ, cum ipsorum conceptuum veritas desumatur ex adæquatione ad res, ideoq; ipsi sint reforman-

formandi ad naturam rerum, non res reuocandæ ad eorum formas. Secundò. Quid si cum Nominalibus, & plerisque Recentioribus explodantur obiectiuæ præcisiones? Tertiò. Quid, si nomen Malum, dicatur æquiuocum, atque adeo prius distinguendum, postea definiendum?

Respondetur tamen, malum in communi posse definiri, non tamquam vniuocum, sed tamquam analogum proportionalitatis, quia, cum, & per malum positiuum, & per priuatiuum res fit extra naturalem suam integritatem, & conuenientiam, vtrumque habet similitudinem proportionalem respectu rei, quam afficiunt: & similiter agens, siue committendo, quod lex vetat, siue omittendo, quod iubet, discordat à lege. Neque rursus hic mouenda est difficultas, quia discordare sonat quid positiuum; nam re vera potest esse discordantia, siue disconuenientia à lege & per positiuum, & per priuatiuum; sicut discordantia est in Musica, non solùm, cum dissonans tonus emittitur, sed etiam, cum pausatur, quando pausandum non est. Itaque frustra fieret vis in vocibus.

CAPVT XI.

Soluuntur Argumenta ex Authoritate Augustini contra malum alteri positiuè dictum.

1. PLurima testimonia Augustini solent afferri ad probandum, nullum malum posse dici positiuè, sed omne consistere in priuatione; expressiora tamen hic referemus, nam ex eorum solutione patebit solutio ad reliqua.

Libro 2. de Moribus Manichæorum cap.2. sic ait: *Id cuiquè generi malum est, quod contra eius naturam est; sed hoc constituto euertitur hæresis vestra* (Manichæorum); *nulla enim natura malum, sed, quod contra naturam est, id erit malum.* Quod repetit cap.3. *Percunctor,* inquit, *vos, quid sit malum; si dixeritis id, quod nocet, neque hic mentiemini; quidquid enim nocet, bono aliquo priuat eam rem, cui nocet.* Et 7. Confess. cap.12. *Aut,* inquit, *nihil nocet corruptio, aut omnia, quę corrumpuntur, priuantur bono; si autem omni bono priuantur, omnino non erunt; si enim erunt, & corrumpi iam non poterunt, meliora erunt, quia incorruptibiliter permanebunt.* Et libro de Natura boni cap.17. *Non ergo mala est, inquantùm natura est, vlla natura; sed cuique naturæ non est malum, nisi minui bono.* Item lib.2. de Mo-

de Moribus Manichæorum cap.3. *Quidquid tale est, inquantum est, à summo Deo sit necesse est, quia inquantum est, vtique bonum est.* Hinc eodem loco, & libro de Fide, & Symbolo cap.4. & de Natura boni cap. 19. & alibi sæpè probat, Deum non esse Auctorem mali, quia non est causa rebus, vt non sint, sed vt sint, manifestè supponens, malum consistere in non ente.

Insuper expressè declarare videtur, quòd, licet aliqua entia dicantur alijs mala, & illa lædere; hoc tamen non est propter eorum entitatem, sed propter inconuenientiam, seu, propter incongruitatem. Sic lib. de Natura boni cap. 23. *Species mala, vel in comparatione dicitur formosioris, vel, quia non congruit huic rei, cui adhibita est. Similiter ordo malus tunc dicitur esse, cum ipse minùs seruatur; vnde non ibi ordo, sed potiùs inordinatio mala est, vt, quia minus ordinatum est, quàm debuit, aut non sicut debuit.* Et lib. 2. de Moribus Manichęorum cap.8. loquens de igne, veneno, fera, alijsque, quæ à Manichęis dicebantur mala: *Quis*, inquit, *non videat, propter inconuenientiam corporalis temperationis hæc lędere, ac rursus per conuenientiam non lædere, sæpè etiam commoda non parua conferre?* Et subdit: *Malum est quod contra naturam est, hoc enim bestiæ illi, & nobis malum est, hoc est, ipsa inconuenientia, quæ sine dubio non est substantia, sed substantiæ inimica; vnde est igitur? Attende quò cogat, & disces: non esse cogit omne, quod perimit; Deus autem Auctor essendi est; nec aliqua essentia potest videri esse, quæ id, in quo fuerit, cogit non esse; Dicitur ergo aliquid, vnde non sit inconuenientia; nam vnde sit, nihil dici potest.* Et in fine capitis: *Si substantia vlla malum est, ideo quòd lædit aliquem, lucem ab hoc crimine non potestis defendere; considerate potiùs, hanc inconuenientiam vniuersale malum esse, per quod Solis radius tenebrescere oculos facit, cum eis nihil sit luce iucundius.*

2. Ad hæc respondendum putant plures ex defensoribus nostræ sententiæ, Augustinum in prædictis locis, & similibus solùm contendere, quòd nulla substantia, seu natura propriè dicta, idest, cōtradistincta ab accidente, sit malum: non autem, quòd neque accidens possit esse malum; nam accidens non dicitur simpliciter natura, vel essentia; inter accidentia autem seruatur contrarietas, quæ mala est, & corruptiua.

Sed hæc Responsio non sufficit. Primò; quia Augustinus non solùm negat, vllam naturam esse malam; sed etiam affirmat, malum esse nihil, seu, esse tantùm priuationem boni; ergo negat etiam accidentia esse mala. Secundò; quia dicit, quidquid est, inquantum est, bonum esse; sed accidentia proculdubio sunt; ergo secundùm ipsum accidentia non sunt mala. Tertiò; quia dicit, quæcumque sunt à Deo, eo ipso, quo à Deo sunt, bona esse; sed accidentia sunt à Deo; ergo, &c. Quartò; quia lib. de Moribus Manichęorum cap.2. definiens naturam, dicit, hanc nihil

aliud

aliud esse, quàm id, quod intelligitur in suo genere aliquid esse; sed etiam accidentia sunt aliquid in suo genere; ergo nomine naturæ comprehendit etiam accidentia; ergo si negat, vllam naturam esse malam, negat etiam accidentia esse mala. Quintò; quia lib. 5. contra Iulian. cap. 5. probat, etiam qualitates contrarias, & sibi inuicem repugnantes esse bonas, quia sunt creaturę Dei; ergo non obstante, quòd accidentia sint ad inuicem contraria, secundùm Augustinum bona sunt.

3. Dicendum ergo, mentem Augustini eam esse, vt nihil sit malum secundùm se, & absolutè consideratum, immo quælibet res hoc sensu bona sit; hoc enim directè opponitur hæresi Manichęorum asserentium naturas malas, atque Deum malum Auctorem ipsarum, Id probatur rationibus, quas adducit, quia, scilicet, malum est contra naturam; ergo nulla natura est malum, quia nulla natura est contra omnem naturam, immo quælibet bona est sibi, & etiam aliquibus, solūq; corruptio est malum, quia est contra omnem naturam; &, quia nihil est malum, nisi quod nocet, & corrumpit, quod vtique non conuenit rei in ordine ad seipsam, sed ad aliud, atque adeo quælibet res secundùm seipsam bona est. Et rursus; quia nulla res est mala, nisi quia caret aliquo bono ei debito; ex hoc enim tantùm sequitur, quòd malum secundùm se consistat in priuatione. Et, hanc esse Augustini mentem, inde etiam manifestatur; quia sæpiùs vsurpat malum in genere neutro; quod signum est ipsum loqui de malo substantiuè, idest, de malo secundùm essentiam. Vt lib. 2. de Moribus Manichęorum cap. 8. *Si substantia*, inquit, *vlla malum est*. Non ait: Si substantia vlla mala est. Et rursus: *Si illud venenum per se malum esset, eumdem Scorpionem magis, priusque interimeret*, idest, si esset malum secundùm essentiam; nam alias non est inconueniens, eamdem rem vni esse bonā, alteri malā, immo hoc ipsemet dicit 2. de Morib. Manich. cap. 8. Sæpè etiā non sic loquitur, vt neget vllā rē esse malam, sed vllā rem esse malam naturam; sic enim de natura boni cap. 38. *Ipse*, inquit, *ignis æternus, qui cruciaturus est impios, mala natura non est*. Et rursus. *Lux ista, quæ cruciat lippos oculos, mala natura non est*; esse autem malam naturam, est esse malum secundùm essentiam, siue substantiuè, atque adeo in ordine ad se. Ergo hoc est, quod negat Augustinus; nusquam verò negat dari naturas, quæ, quamuis secundùm se bonę sint, tamen sint malæ respectu alterius, vt ei repugnantes, & nocentes, immo hoc sæpè confirmat, vt supra demonstratum est.

4. Fortè dicetur: Augustinus expressè dicit, nullam rem esse malam, sed inconuenientiam esse malum generale; & hanc non esse à Deo, quia Deus est Auctor essendi, illa verò cogit non esse id, in quo est; atque adeo posse dici, vnde non sit, non verò, vnde sit, quia est ex nihilo. Certè autem Augustinus loquitur de malo alteri, nam inconuenientia dici-

tur

tur respectu alterius; ergo vult omne malum etiam relatiuè dictum consistere in priuatione. Rursus. Positiua repugnantia est à Deo conditore naturarum contrariarum, sed Augustinus inconuenientiam (quam dicit malum generale) negat esse à Deo; ergo malum non consistit in positiua repugnantia, sed in priuatione.

Respondeo, Augustinum, dum dicit, nullam rem esse malam, sed tantùm inconuenientiam, id intendere, nullam rem esse malam secundùm se, sed tantùm esse malam respectu eius, cui disconuenit, itaut malitia non sit ratione entitatis secundùm se consideratæ, sed ratione disconuenientiæ ad alterum: Cautè enim loquitur, vt longè sit non tantùm à sententia, sed etiam à modo loquendi Manichęorum. Cum autem dicit, hanc inconuenientiam non esse à Deo, sed ex nihilo, id tantùm intendit, non ideo vnam rem alteri disconuenire, seu repugnare, quia est à Deo, sed quia est ex nihilo, idest, quia est limitatæ perfectionis, quod inde habet creatura, quia est ex nihilo, non de substantia Dei. Docet enim ipse lib. de Fide, & Symbolo cap. 4. & 12. de Ciuit. Dei cap. 2. & de Morib. Manichęorum cap. 1.; quòd Deo nihil potest esse contrarium, quia Deus est ipsum ens; enti enim non contrariatur, nisi non ens, idest, quia Deus est plenitudo essendi continens omnem perfectionem entis, huic autem nullum ens potest contrari, quia quodlibet ens est participatio eius, & continetur in illo; ergo, quòd inter res creatas adsit contrarietas, euenit, quia sunt entia limitata, quod inde habent, quia sunt ex nihilo. Id ergo intendit Augustinus locis citatis, repugnantiam creaturarum non esse in illis, quia à Deo sunt, sed quia sunt ex nihilo. Eodem modo Augustinus, vt fusiùs videbimus capite sequenti, docet, motum peccaminosum voluntatis non pertinere ad Deum, sed ad nihil, quia, scilicet, non ideo voluntas potest peccare, quia est a Deo, sed quia est ex nihilo; quod ipsemet Augustinus sæpissimè docet. Cum his tamen benè stat, quòd vna creatura per suum positiuum alteri repugnet, & per consequens, quòd malum relatiuè dictum possit consistere in positiuo.

5. Quantùm autem ad illam vim Augustiniani Argumenti, quod sanè profundum est, quo probat, inconuenientiam non esse à Deo, quia Deus est Auctor essendi, illa autem perimit, seu cogit non esse id, in quo est, sic est intelligenda; quia, scilicet, natura altera disconueniens destruit illam positiua sui affectione, aut causalitate efficienti, vt patet de calore, & aqua; Deus autem per seipsum agens, vel præsens non destruit, sed producit; nam, & ipsa annihilatio non fit per positiuam Dei actionem, sed per subtractionem concursus conseruantis, vel præsentiæ Dei; quandocumque ergo Deus agit per seipsum, vel est in aliquo, non destruit, sed producit, & conseruat, & hoc ideo, quia est ipsum ens, vt

Augustinus loquitur, idest, plenitudo essendi, quæ nulli enti contrariatur, atque adeo, dum agit, solùm communicat esse. At verò creaturæ, quia propter sui limitationem, quam trahunt ex eo, quia sunt ex nihilo, possunt esse ad inuicem contrariæ, possũt etiã positiuè afficiendo, & operando destruere. Non ergo hoc faciunt, quia sunt à Deo, sed, quia ex nihilo; nam intantùm possunt esse contrariæ, in quantùm sunt ex nihilo, & intantùm positiuè afficiendo, siue efficiendo destruunt, quia sunt contrariæ, atque adeo, quia sunt ex nihilo. Optimè ergo probat Augustinus, contrarietatem vnius creaturæ ad aliam non esse à Deo, neque corruptionem, sed ex nihilo in sensu exposito. Cum quo tamen cohæret, quòd vna creatura secundùm sui positiuum sit alteri contraria, & positiua affectione noceat. Immo hoc adeo supponitur in Argumento, vt sine eo nullam habeat vim, vt patet consideranti. Omnia autem hęc profert Augustinus, vt defendat contra Manicheos, non dari Deum Auctorem naturarum malarum, etiam si vna natura sit alteri mala, quia hęc malitia, siue contrarietas nascitur ex limitatione, quam trahunt naturæ creatæ, non quia sunt à Deo, sed quia sunt ex nihilo; cuius oppositum Manichæi asserebant adstruentes naturas malas, quæ essent à Deo malo.

6. Sed adhuc replicabitur: Augustinus lib. de Natura boni cap. 17. expressè dicit, cuique naturæ non esse malum, nisi minui bono; ergo vult omne malum consistere in priuatione.

Respondeo, diminutionem boni non esse intelligendam pro detractione partis, vel qualitatis physicæ afficientis, sed pro qualibet læsione naturalis integritatis, seu pro qualibet alienatione rei à suo statu naturali, siue hoc fiat detractione, siue appositione. Aqua enim minuitur in sui bonitate, non tantùm, si expolietur frigiditate, sed etiam, si afficiatur calore. Et similiter homo non tantùm, si dematur ei aliqua pars corporis, sed etiam si plura membra habeat, quàm oportet. Hinc sacrarum litterarum Interpretes quæstionem mouent: An Adam rectè fuerit conditus, qui costam habuerit superfluam, de qua formata est Eua. Neque facienda est vis in verbo *diminuere*, quòd propriè videtur significare detractionem; etenim ad res magis, quàm ad verba inspiciendum est. Res autem naturales malè se habent, tùm detractione boni inexistentis, tum appositione nociui; quod inde etiam patet, quia bonitas rei consistit in modo, & mensura; hæc autem tolluntur, & detractione necessarij, & appositione superflui. Non potest autem vnico verbo exprimi positiuum, & priuatiuum. Hinc ergo fit, vt vtrumque malum explicetur verbo denotante carentiam, quia, & cum res habet aliquid superfluum, non est in sua integritate, seu non habet suam bonitatem puram, & illæsam; ideo aqua calefacta rectè dicitur minuta in sui bonitate, cum ta-

men nihil reale deperdiderit, sed potiùs acquisierit. Et si homini aliquo tumore, vel exuberantia caloris laboranti tollatur ille tumor, vel auferatur excessus caloris causantis febrim, diceretur auctus in bonitate, vel restitutus ad bonitatem, cum tamen tunc nihil physicum acquisiuisset, sed potiùs amisisset. Vanum ergo est, derelicta natura rei, formulas captare verborum, quibus incauti capiuntur. Augustinus lib. de Vita beata versùs finem sic loquitur: *Est affluentia rei nimium exuberantis effusio, quod cum venerit vltra quàm satis est, etiam ibi desideratur modus, & res, quæ nimia est, modo eget; ergo, nec ab ipsa redundantia egestas aliena est; à modo autem, & plùs, & minùs aliena est. Quod igitur, vel paruum, vel nimium est, quia modo eget, obnoxium est egestati.* Hæc Augustinus. Quis autem dicat, Augustinum velle, quòd ipsa physica redundantia sit physica egestas, aut, quòd nimium sit paruum, vel, quòd exuberans sit modicum? Id perindè esset, ac dicere, idem esse, vestem esse longam, ac esse breuem. Ipsam tamen redundantiam significat Augustinus verbis carentiam sonantibus, quia, sicut quod eget, ita & quod redundat non est in suo modo, & mensura. Quantùm autem ad rem satis constat, quòd egestas est per carentiam alicuius necessarij, vel debiti, quæ proinde tollenda est per appositionem; redundantia verò per affluentiam superflui, quæ tollitur per ablationem, atque adeo, quòd egestas consistat in priuatiuo, redundantia verò in positiuo, licet vtrumque explicetur per carentiam modi, & mensuræ.

Hæ expositiones sententiarum Augustini, quibus videtur significari, malum etiam relatiuè dictum consistere in carentia, possunt, debentque applicari sententijs aliorum Patrum, si quæ idem sonare videantur.

CAPVT XII.

Soluuntur Argumenta ex authoritate Augustini contra malum culpæ positiuum.

1. PLura pro hac re solent afferri testimonia Augustini; sed nos ad prolixitatem vitandam vrgentiora tantùm proferemus, ex quorum solutione patebit via ad alia explicanda.

Primò igitur affertur ab Aureolo in 2. dist. 37. quæst. 1. & communiter à Recentioribus testimonium ex lib. 2. de lib. arb. cap. 29., vbi Augustinus docet, non posse sciri, vnde sit motus auersionis à Deo, qui peccatum est; quia non potest sciri quod nihil est; & subdit: *Motus ille auersionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectiuus motus est; omnis*

nis autem defectus ex nihilo est, vide quò pertineat, & ad Deum non perti-
nere non dubites.

Respondeo conformiter ad nostrum Ariminensem in 2. dist. 34. qu.
1. art. 2. conclus. 2. ad septimum, Augustinum ibi non negare, quòd
possit sciri, vnde sit actus voluntatis peccaminosus, qui auersio est; pa-
tet enim, esse ab ipsa voluntate, eo ipso, quo appellatur motus volunta-
tis; sed negare, quòd possit sciri, vnde fiat, quòd voluntas peccet, seu eli-
ciat actum auersionis, qui est peccatum. Et hanc esse mentem Augusti-
ni patet, quia cap. 1. lib. 3. de Lib. arbitr., qui immediatè sequitur post
cap 20. lib. 2. fatetur, actum auersionis esse à voluntate; ait enim: *Quid*
opus est quæri, vnde iste motus existat, quo voluntas auertitur ab incommu-
tabili bono, cum non nisi animi, & voluntatis, & ob hoc culpabilem esse fatea-
mur? Præterea hanc ipsam Quæstionem versat Augustinus 12. de Ciu.
Dei cap. 6., vbi manifestè apparet, ipsum non quæreret, quænam sit cau-
sa illius actus voluntatis; id enim manifestissimum est, quòd, scilicet, sit
ipsa voluntas; sed quærere, quænam sit causa voluntatis malæ, idest, quæ
faciat, vt voluntas possit peccare, & velit. Sic enim loquitur: *Huius*
porrò malę voluntatis causa efficiens, si quæratur, nihil inuenitur; quid enim
est, quod facit voluntatem malam, cum ipsa faciat opus malum? Ac per hoc
mala voluntas efficiens est operis mali; malę autem voluntatis efficiens est ni-
hil. Hæc Augustinus; & quidem rectissimè; quòd enim ipsa voluntas
sit causa actus mali, patet; quod verò non detur causa efficiens volunta-
tem malam, etiam patet; nam voluntas inde potest fieri mala, quia ex
nihilo est; ex hoc tamen testimonio non infertur, peccatum esse nihil,
seu priuationem, immo potiùs oppositum, dum Augustinus motum vo-
luntatis vocat peccatum, ille autem motus non est nihil; neque dicit,
peccatum, & defectum esse nihil, sed esse ex nihilo, quia in tantùm volū-
tas, & quælibet causa creata deficere potest, in quantùm est ex nihilo.

2. Secundùm testimonium est ex Enchiridio cap. 11. *Sicut*, inquit, *in*
corporibus animalium nihil aliud est morbis affici, quàm sanitate priuari, ita
animarum quęcumque sunt vitia, naturalium sunt priuationes bonorum.

Respondeo ly, priuari, non sumi ab Augustino strictè, idest, pro ve-
ra, & propria carentia formæ debitæ, sed largè pro qualibet lesione, siue
alienatione rei à statu suo naturali, siue ab integritate suæ naturæ; con-
stat enim, quòd non omnis morbus est priuatio physica, vt patet in fe-
bribus, quæ fiunt ex excessu caloris, non ex carentia alicuius qualitatis.
Id tantùm ergo intendit Augustinus, quòd morbus aliud non est, quàm
læsio sanitatis, siue id accidat priuatione alicuius formæ debitæ, siue
appositione, & excessu vltra mensuram. Sic etiam quæcumque vitia
sunt læsiua boni naturalis.

3. Tertium testimonium ex lib. de Duabus animabus cap. 6., vbi

postquam dixit, intelligibilia nobilitate prestare sensibilibus, adeoque, quòd, si sensibilia sunt à Deo, multo magis intelligibilia; obijcit sibi, quòd vitia sint intelligibilia, nec tamen sunt à Deo. Et respondet, vitia esse priuationes, & defectus animi à luce intelligili, sicut obscuritas Solis est defectus luminis; neque vitia esse propriè intelligibilia, sicut obscuritas propriè non est sensibilis. Hoc testimonium, meo iudicio, est omnium validissimum.

Resp., eodẽ sensu ab Augustino negari vitia, vt vitia sunt, esse à Deo, quo peccata, prout peccata; peccatum autem non ideo non est à Deo secundùm Augustinum, quia est non ens, vt vidimus supra; ergo neque hac ratione vitium excluditur à causalitate Dei. Quod ergo hic dicit Augustinus, vitia non esse à Deo, quia sunt priuationes, non est intelligendum, quòd sint priuationes physicæ; immo vitia sunt qualitates positiuæ afficientes animam, & inclinationes morales, quæ tamen supponunt defectum physicum in voluntate, idest, esse ex nihilo, & non adhærere indefectibiliter summo bono, &, quia sunt priuationes morales, rectè dicũtur non esse à Deo; nam Deus semper hortatur, excitat, & iuuat ad rectè facta, quæ sunt ornamenta animæ. Dicuntur etiam vitia non esse intelligibilia, non quia reuera intelligi non possint, oppositam enim constat euidenter; sed eo sensu, quo peccata dicuntur ab Apostolo opera tenebrarum, quia, scilicet, sunt auersiones à luce intelligibili veritatis, & bonitatis Diuinæ. Quomodo autem fieri possit, vt vitium non sit à Deo, cum Deus concurrat ad omnem entitatem positiuam, hoc non pertinet ad explicandum præsens testimonium Augustini, &, quia eadem difficultas est de peccato, capite sequenti cum alijs consimilibus explicabitur.

4. Quartò afferuntur plura testimonia non tantùm Augustini, sed Dionysij, Nazianzeni, Basilij, aliorumque Patrum dicentium, quòd malum nihil est in natura, &, quòd priuatio boni accepit nomen mali.

Respondeo, hos Patres id tantùm velle, quod nulla res secundùm se est mala, &, quòd, si dicitur mala alteri, hoc non est, quia ipsa sit mala, sed quia non congruit alteri, & lædit ipsum. Vnde nec accipiunt priuationem strictè, idest, pro vera, & physica carentia formæ debitæ, sed pro qualibet læsione rei, siue alienatione à statu naturali, vt etiam capite præcedenti dictum est.

CAPVT

CAPVT XIII.

Proponitur Argumentum contra malum culpæ positiuè dictum ex eo, quòd inde sequatur, Deum causare; & velle peccatum; & Responsio Caietani ad ipsum reÿcitur.

1. PRincipale Argumentum contra nostram sententiam ducitur ex eo, quòd, si peccatum consistit in positiuo, Deus ad illud concurrit; & sic potest formari. Si peccatum formaliter consistit in positiuo, sequitur, quòd sit à creatura, vt ab efficiente, non, vt à deficiente; ergo est etiam à Deo. Antecedens patet: quodlibet enim positiuum est verè, & propriè effectus alicuius causæ; & per consequens est à causa, vt ab efficiente. Consequentia sequitur; quia quilibet effectus causæ secundæ est etiam effectus primæ; immo magis primæ, quàm secundæ, quia, vt dicitur in lib. de causis, magis influit in effectum causa prima, quàm secunda; sed impium est dicere, quòd peccatum formaliter sit à Deo; ergo pariter, quòd peccatum consistat in positiuo.

Hoc Argumentum non adeò militat contra nostram sententiam, vt non feriat etiam arguentes; nam, & si concedatur ipsis, malitiam formaliter consistere in priuatione, adhuc stat Argumentum, quòd ista priuatio sit à Deo; nam qui est causa positiui, est etiam causa carentiæ consequentis; non enim carentia potest habere per se causam, sed habet pro causa illud, quod est causa positiui, cui annectitur. Exempli gratia, qui est causa caloris, est causa carentiæ frigoris; ergo, si Deus causat totum positiuum, quod est in actu peccati, id, quod aduersarij concedunt, causabit etiam priuationem illi annexam, in qua secundùm ipsos consistit formalis malitia. Quo Argumento pressi Aduersarij multas, difficilesque, ac propè inintelligibiles subtilitates inuexerunt.

2. Verùm difficilè est declarare, quo pacto Deus non sit causa peccati, si ipsum consistit in positiuo; id, quod ostendit varietas speculationum, quæ ad hanc difficultatem adhiberi solent, & difficultas in earum explicatione; de qua re modò diligenter putamus esse differendum.

Primo igitur Caiet. 1.2. qu.71. ar.2. & qu.79. ar.1. distinguit duplicem malitiam in peccato: aliam positiuam, quæ est oppositio ad virtutem, vt in peccato intemperantiæ oppositio positiua ad tempe-

ran-

rantiam; aliam priuatiuam, quæ est, inquit, priuatio rectitudinis debitæ in ordine ad legem. Primam dicit spectare ad conuersionem, eamque, quia positiua est, esse à Deo. Secundam, quam dicit spectare ad auersionem, negat esse à Deo; itaque secundùm ipsum aliqua malitia peccati est à Deo, licet non omnis.

Hac Responsione, quæ merè voluntaria apparet, nullo modo existimo vtendum. Primò; quia concedit, aliquam rationem formalem malitiæ moralis esse à Deo; quod quidem ego proferre non audeo. Secundò. Quia falsò ponit omnem irrectitudinem per ordinem ad legem consistere in carentia. In superioribus enim latè probauimus, dari in actibus oppositionem positiuam ad legem; vt quando lex est negatiua, & prohibet actum positiuum. In qua re mirandum est, quòd, cum Caietanus viderit, oppositionem in ordine ad virtutem posse consistere in positiuo, non viderit idipsum in oppositione ad legem. Quamuìs enim ad modum loquendi, etiam cum voluntas facit actum contra virtutem, dicitur carere rectitudine virtutis, eodem prorsus modo, quo dicitur carere rectitudine legis, cum facit actum contra legem; sed hoc non obstante ipse vidit, & rectè, irrectitudinem per ordinem ad virtutem consistere etiam in positiuo; ergo mirum est, quòd non viderit etiam irrectitudinem per ordinem ad legem posse consistere in positiuo.

3. Præterea. Lex naturalis de nostris actibus est ipsa lex virtutis, ad quam pertinent illi actus; ergo eadem est oppositio ad legem, & ad virtutem, saltem quando lex est naturalis; ergo malè collocat in positiuo oppositionem ad virtutem, & in priuatiuo oppositionem ad legem. Tandem. Ipsa lex positiua hanc vim habet, vt ponat actum præceptum in specie virtutis, & actum prohibitum in specie vitij iuxta suas materias; præceptum enim Domini ad Adam de non comendendo de ligno scientiæ, hanc vim habuit, vt poneret comestionem illius ligni in specie peccati gulæ, & abstinentiam in specie virtutis temperantiæ; ergo non est ponenda tanta diuersitas inter oppositionem ad legem, & oppositionem ad virtutem, vt prima dicatur priuatiua, secunda positiua; prima auersio, secunda conuersio; prima non à Deo; secunda à Deo.

Tertiò. Ipsa conuersio ad obiectum contrarium virtuti, est auersio à Deo, vt à fine creaturarum; ergo, si peccatum, prout est auersio, nō est à Deo, vt fatetur Caiet., neque potest esse a Deo, vt conuersio ad obiectum contrarium virtuti. Antecedens patet; quia, qui conuertitur ad obiectum vitiosum, ponit suum finem in illo; ergo ex hoc ipso auertitur à Deo, vt ab vltimo fine creaturarum 4. Non multiplicatur bonitas actus, ex eo quia conformatur & virtuti, & legi; ergo neque est duplex malitia peccati ex eo quia difformatur & virtuti, & legi. An-

gi. Antecedens patet; aliter in omni opere bono esset duplex bonitas, alia per respectum ad virtutem, alia per respectum ad legem. Pręterea; vbi vnum propter aliud, vtrobique vnum; sed actus habet bonitatem ab obiecto, quatenus hoc est conforme legi; ergo non habet duplicem bonitatem, aliam ab obiecto, aliam à lege. Consequentia sequitur; tum ex paritate; tum ex vi rationis assignatæ; quia, scilicet, obiectum dat malitiam actui, quatenus est prohibitum à lege. Sic igitur doctrina Caietani ex omni parte ruit.

CAPVT XIV.

Reijciuntur Responsiones Cani, Soti, & Vasquez ad suprapositum Argumentum.

1. Canus, & Sotus, quos sequitur, & refert Vasq. 1. 2. disp. 129. cap. 7. alia via suprapositum Argumentũ soluere nituntur; distinguunt enim duo in peccato, entitatem, scilicet, actus, & libertatẽ; & primum dicunt fieri à Deo, non verò secundum; cumque ratio culpæ non sequatur actum, nisi quatenus liberum, inde sequitur, inquiunt, actum culpabilem prout culpabilem, non esse à Deo. Quod autem libertas actus non sit à Deo, sic ostendunt; quia libertas, inquiunt, non est quid reale, & physicum in actu, quod ipsi inhæreat, sed denominatio extrinseca sumpta ex indifferentia voluntatis, quatenùs, scilicet, est à principio potente illum elicere, & non elicere, quæ denominatio ab ipsis dicitur ens morale; ad hanc autem denominationem dicunt, Deum non concurrere, quia ipse eodem modo cooperatur ad actum, siue voluntas liberè operetur, siue necessariò. Addunt insuper, Deum non concurrere ad actum peccati, vt causam moralem, quia nec imperat, nec suadet, nec consulit.

Hæc speculatio inanis est. Primò; quia non saluat, Deum non concurrere ad peccatum, sed tantùm non concurrere ad culpam, ad hanc enim requiritur libertas; peccatum verò potest esse etiam actus necessarius, vt initio huius Operis dictum est. Est autem defendendum, Deum non concurrere ad peccatum, non tantùm sumendo peccatum pro culpa, sed etiam pro quolibet actu voluntatis deordinato. Cum enim Deus sit auctor omnis ordinis, nullum inordinatum potest refundi in Deum. Id autem per hanc Responsionem non saluatur; ergo, &c.

Secundò. Licet concedatur, per hanc Responsionem saluari, quòd Deus

Deus non concurrat ad peccatum, non tamen saluatur, quin Deus velit peccatum; nam intantùm per ipsos Deus non concurrit ad peccatum, qua non concurrit ad libertatem; sed Deus vult libertatem; ergo vult peccatum.

2. Tertiò. Sicut libertas requiritur ad culpabilitatem, ita quoque ad rationem meriti; licet enim actus possit esse bonus absque libertate, nullo tamen modo potest esse meritorius absque libertate; ergo, si actus culpabilis non sit à Deo, quia Deus non concurrit ad libertatem, neneque actus meritorius erit à Deo propter eamdem rationem.

Respondet Vasq. loc.cit. c.8. assignans hanc differentiam inter vocationem Dei ad actum bonũ, & concursum ad actum peccati; quia vocatio est à Deo cum intentione, vt vocatus respondeat; at non ita Deus concurrit ad substantiam peccati, cũ non placeat ei difformitas.

Sed hæc Responsio primò non est adæquata difficultati; nam Argumentum loquitur de quolibet actu meritorio, ad quem necessariò fatendum est, Deum concurrere. Resposio verò loquitur tantùm de vocatione, quæ potiùs est actus Dei, quàm hominis. Secundò. Nihil dicit ad vim Argumenti, quæ nascitur ex paritate de culpa, & merito, quorum vtrumque requirit libertatem, atque adeò, si Deus non concurrit ad culpam, quia non concurrit ad libertatem, neque concurret ad meritum. quia non concurrit ad libertatem.

3. Quartò. Si Deus non causat libertatem actus voluntatis, multò minùs eam causabit vnus homo, aut Dæmon respectu alterius hominis; ergo, si ea ratione non tribuitur Deo causalitas, vel voluntas malitię actus, pariter nec vni homini, aut dęmoni poterit tribui causalitas, vel voluntas peccati alterius; ergo nullus tenebitur reus culpæ alterius, si consulat, & suadeat, vt faciat malum, quod constat esse falsissimum; ergo nullum est fundamentum Aduersariorum, quòd, scilicet, ille tantùm concurrat ad peccatum, qui facit libertatem actus. Suadentibus enim, præcipientibus, aut consulentibus tribuuntur actus boni, vel mali, quos præcipiunt, vel suadent; qui tamen non faciunt libertatem actus, immo potiùs quodammodo minunt, non quidem physicè, sed moraliter; siquidem præceptis, & consilijs suis flectunt, atque adeò quodammodo determinant voluntatem ad faciendum actum præceptũ, vel consultum; vnde, si determinarent physicè, multò magis tribueretur ipsis actus bonus, vel malus, immo tunc totaliter refunderetur in ipsos; ergo falsum omnino est, ideò Deum non concurrere ad peccatum, quia non concurrit ad libertatem.

Respondet Vasquez, Suasorem peccati esse causam moralem actus secundùm quòd liber est, quia reuera suadet actum liberum, atque adeo esse causam deformitatis, quæ consequitur actum, vt liber est. Item:

suade-

suadere peccatum est contra rectam rationem; quare culpa imputatur suadenti; at concurrere cum causa creata per modum efficientis non est esse causam actus liberi, vt liber est, nec est contra rectam rationem.

4. Hæc responsio repugnat principijs Vasquez; nam secundùm ipsum libertas est denominatio extrinseca actus desumpta à modo agendi voluntatis, & propterea, vt ait, ad libertatem non concurrit Deus; ergo neque ad eam poterit concurrere suasor; si autem suasor concurrit ad libertatem, quia suadet actum liberum; etiam Deus concurret ad eam, quia concurrit ad actum liberum; sicut autem concurrit, qui cooperatur, ita, & qui suadet; hinc legibus puniuntur complices, & consultores, seu suasores malefactorum; ergò peccatum ita erit à Deo cooperante ad actum liberum, sicut ab homine suadente.

Quod dicunt, Deum non concurrere vt causam moralem, ineptum est. Si enim intendunt, ipsum non concurrere, vt causam purè moralem, qualis est suadens, aut præcipiens, qui scilicet, non tangunt immediatè effectum, hoc verum est; sed non sufficit ad remouendam a Deo causalitatem peccati, si ipse physicè, & liberè concurrit ad actum. Si autem intendunt, Deum nullo modo esse causam moralem, sed tantùm physicam; falsum est; quia Deus sciens, & volens, immo liberè concurrit ad actum peccati; omnis autem causa agens ex deliberatione est causa moralis, vt etiam initio huius libri dictum est.

CAPVT XV.

Declaratur, quo pacto Deus non causet, neque concurrat ad peccatum, vt peccatum est, licet peccatum consistat in positiuo.

1. His Responsionibus reiectis, & nonnulla alia prætermissa, quæ minùs celebris est, Respondetur ad Argumentum superius conformiter ad dicta nostri Ariminensis in 2. dist. 34. qu. 1. ar. 3. ad primum; pro qua responsione intelligenda præmittendum est, peccatum non consistere in re vlla facta, aut producta, sed in ipsa actione, seu factione; peccatum enim idem est, ac peccare; &, cum peccatum definitur esse dictum, factum, concupitum contra legem Dei, sensus est, vt aduertit idem Ariminensis, quòd peccare, sit dicere, facere, &c. itaut illa nomina ponantur pro infinitis. Atque id constat; nam peccatum homicidij non est homo occisus, nec furti res aliena sublata, nec fornica-

tionis, ſemen emiſſum, aut proles genita, ſed motus, ſeu actio occidentis, ſurripientis, & fornicantis. Similiter in periurio, & blaſphemia, non ſunt peccatum verba ipſa prolata, ſed proferre illa peccatum eſt. Hinc Auguſtinus de Natura, & gratia cap. 19. & 20. concedit, peccatum non eſſe ſubſtantiam, non rem, non exiſtentiam, non corpus aliquod; ſed, quod tantùm nomine peccati perperam facti actus exprimitur. Vbi conſequenter concedit, peccatum non eſſe qualitatem, quia aliter eſſet res, quod ipſe negat; quod exinde magis oſtenditur, quia ipſe ibi nititur oſtendere contra Iulianum, naturam poſſe vitiari etiam per id, quod non eſt ſubſtantia, neque res, ſed tantùm priuatio, ſicut homo corrumpitur per abſtinentiam à cibo, quæ abſtinentia eſt pura priuatio: ſi autem vellet, peccatum eſſe qualitatem, non fuiſſet neceſſarium ad iſta deſcendere; certum eſt enim, & euidens, naturam vitiari per qualitates; ergo intendit peccatum, neque eſſe qualitatem.

Quamuis autem actus voluntatis ſit qualitas diſtincta à voluntate, & ab obiecto volito, tamen ipſa qualitas, ſeu entitas non eſt formaliter peccatum; ſed elicere illam qualitatem, aut per eam tendere in obiectum prohibitum, illud eſt peccatum, ſeu peccare: peccatum enim internum eſt velle, quod dicit formalem tendentiam voluntatis in obiectum; hinc ſi à Deo poneretur qualitas volitionis in voluntate dormientis, vel in lapide, nullum eſſet peccatum; quare rectè idem Ariminenſis dicit, quòd nulla entitas eſt, quæ non poſſit rectè fieri, licet nō à quolibet; ſi autem vlla entitas ex natura ſua eſſet peccatum, quicumque illam faceret, peccatum faceret. Quare, vt apparet, inextricabilis eſt difficultas eorum, qui ſupponunt peccatum formaliter conſiſtere in aliqua re facta; ſi enim id verum eſt, ſequitur inuincibiliter, etiam Deum facientem illam, facere peccatum. Sed non eſt ſic; peccatum enim, & rectè factum, non ſunt differentiæ rei, ſed actionis, & prorſus idem, ac malè, & rectè facere.

2. Ex hoc ſequitur ratio manifeſta, quare Deus concurrens cum voluntate peccante, non concurrat ad peccatum formaliter, neque peccet; nam peccatum, vt dicebatur, non conſiſtit in re facta, ſed in actione; actio autem eſt peccaminoſa, quatenus deuiat à fine, vel à lege agentis, vt initio huius libri dictum eſt; ſed Deus coagens creaturæ peccanti, non deuiat à ſuo fine, vel à lege, licet deuiet creatura; ergo coagens creaturæ peccanti non peccat, quamuis peccet creatura]. Probatur Minor; quia lex eſt cauſæ primæ concurrere ad omnes actus cauſæ ſecundæ; ergo cauſa prima non deuiat à ſua lege, etiam dum coagit creaturæ peccanti. Item. Finis Dei eſt ſua bonitas, ſeu gloria; ſed bonitas eſt, & gloria Dei, vt creatura libera liberè ſe moueat, vel ad bona, vel ad mala, receptura, vel præmium, vel ſupplicium; ergo Deus

dum

dum cooperatur creaturæ peccanti, non deuiat à suo fine. Quare ad ipsos actus blasphemiæ, & odij Dei, Deus concurrit in laudem, & gloriam sui. Et ad hoc tandem reuoluitur id, quod dicit Auersa 1.2.q.79. sect.2., vbi inde ostendit, Deum concurrentem ad actum peccati, non peccare, quia non tenetur abstinere à concursu, creatura autem tenetur abstinere ab actione.

Atque hinc etiam sequitur, quòd eadem actio sit peccatum, prout est à creatura, non verò prout est à Deo: sicut in naturalibus productio monstri est peccatum respectu causæ particularis, quæ tunc non assequitur suum finem, non autem respectu causæ vniuersalis, idest, Cęli, aut Solis, cuius finis est coagere cuique agenti, & influere in materiam quomodocumque dispositam. Sicut etiam idem effectus potest esse casualis, & fortuitus respectu causæ inferioris, non autem respectu superioris.

3. Ostenditur idem ratione non minùs clara; quia actio, quæ est peccatum, prout est peccatum, aliqua connotat ex parte creaturæ, quæ in Deo non reperiuntur. Et quidem in peccatis cordis, seu internis, connotatur voluntas, vt formaliter, & vitaliter affecta per illum actũ, vt scilicet, per ipsum velit, & tendat in obiectum, id enim est peccatum cordis, velle quæ non licent. At Deus, quamuis cum voluntate creata concurrat ad productionem illius qualitatis, seu actus, qui est volitio, non tamen afficitur vitaliter, & formaliter illa, itaut per illam formaliter velit, & tendat in obiectum, immo se habet ad eam vt causa extrinseca; ergo illa actio non est peccatum Deo, quamuis sit peccatum creaturæ. Similiter in peccato oris, seu verborum connotatur, quod formans illa verba, propriè, & formaliter loquatur, idest, explicet suam mentem; si enim formarentur à non intelligente, vel ad referendam mentem aliorum, non esset peccatum oris; at Deus concurrens cum blasphemante, vel peierante ad formanda illa verba, non loquitur, nec explicat suam mentem; ergo concũrsus Dei ad predicta verba non est Deo peccaminosus. Tandem in peccatis operum contra legem naturæ, quæ sunt, homicidium, furtum, fornicatio, simile quidpiam reperitur. In homicidio connotatur, quòd homicida non sit Dominus vitæ alterius, & quòd occidat propria authoritate non publica; at Deus est Dominus absolutus, & supremus vitæ, & omnium bonorum creaturæ; quare etiam vt causa particularis potest occidere, absque eo, quòd sit homicida. In furto attenditur, quòd res ablata sit aliena; at omnia bona creata sunt Dei. In fornicatione, quòd fornicans moueatur illo motu, & afficiatur delectatione sensibili, id, quod alienissimum est à Deo; ergo, quamuis vna, & eadem actio sit Dei, & creaturæ, est tamen peccatum prout est à creatura, non prout est à Deo.

 4. Quæ

4. Quæ doctrina & ex se clara est, nec opposita dictis, aut D. Thomæ 1.2.quæst.79. ar. 2., aut Scoti in 3. distinct.37.§. *Ad solutionem*, aut Ægidij in 2. dist.37. qu.1. ar.3. quamuis enim hi ponant malitiam formalem in priuatione, dicunt tamen, eam annecti actioni peccaminosæ prout ea est à creatura, non prout à Deo; ergo, cum Nos dicimus, eamdem actionem, siue opus peccaminosè fieri à Creatura, non à Deo, nihil eorum doctrinæ oppositum proferimus; sed Nos facilè ex diuersitate finis, & legis id ostendimus. Quòd si, & iuxta eorum mentem, ideo actioni peccaminosæ prout est à creatura, annectitur illa priuatio, non verò prout est à Deo, quia diuersus est finis, & lex creaturæ, & Dei, omnino conuenimus. Sed tunc pro formalitate malitiæ peccati non opus est priuatione annexa, quia, & si peccatum consistat in positiuo, optimè, & clarissimè ostenditur, actionem creaturæ, non verò Dei esse peccaminosam; cumque validis rationibus ostensum sit, peccatum commissionis consistere in positiuo, rectè concluditur, ablegandam esse illam priuationem.

Ex his patet, in quo sensu rectè dici valeat, quòd actus defectuosus, seu, malus sit à Deo, prout actus est, non verò prout defectuosus est; non, scilicet, quia defectus, seu malitia sit entitas, vel modalitas, vel formalitas, vel relatio distincta ab actu, neque quia sit priuatio consequens ipsum; sed quia ille actus non fit defectuosè à Deo, fit autem à creatura, cum non repugnet fini, & legi Dei, repugnet autem fini, & legi creaturæ, atque idipsum notauit noster Ariminensis in 2. dist.34. qu.1. ar.3. ad 7.

His ita expositis respondetur in forma ad Aurgumentum supra propositum. Si peccatum consistit in actione positiua, ipsum est à creatura prout efficiente, non prout deficiente. Respondetur, inquam, est à creatura prout efficiente physicè, sed prout à deficiente moraliter; defectus enim moralis est deuiare à fine, & lege, licet hoc fiat per physicas actiones: quia autem Deus neque physicè, neque moraliter deficere potest, non tantùm non sequitur peccatum, prout peccatum, esse magis à Deo, quàm à creatura, sed sequitur, totaliter esse à creatura, nullo modo à Deo, quamuis actio physica sit magis à Deo, quàm à creatura; quia effectus magis tribuendi sunt Deo, quàm creaturæ, non verò defectus.

CAPVT XVI.

Soluuntur alia Argumenta contra malum culpæ positiuum ducta ex comparatione actionis peccaminosæ ad Deum.

1. SEcundum Argumentum contra nostram sententiam ex eadem ferme radice procedit. Quodlibet positiuum est participatio Diuinæ entitatis, & bonitatis; ergo est obiectum Diuini amoris. Dicitur enim de Deo Sap.11. *Diligis omnia, quæ sunt, & nihil odisti eorum, quæ fecisti; nec enim odiens aliquid constituisti*. Ex quibus verbis Augustinus lib.2. ad Simplicianum qu.2. propè finem infert, peccatum odio haberi à Deo, quia ipse illud non facit, amari autem ab eo naturas, quas fecit; sed peccatum formaliter non est participatio Diuinæ bonitatis, & est insuper obiectum odij diuini; ergo peccatum non consistat in positiuo.

Respondetur, omne positiuum, quod est bonum physicè, & non est malum moraliter, esse obiectum amoris diuini, quod autem est malum moraliter, minimè; nec obstat, quòd sit bonum physicum; nam si est malum moraliter, dicitur simpliciter, & absolutè malum, adeout melius sit non esse, quàm esse, & sit obiectum odio dignum. Ipsæ delectationes carnales immoderatæ proculdubio sunt bonæ physicè, vtpotè conformes appetitui sensitiuo, & nihilominus secundùm rectam rationem debent odio haberi, quia sunt malæ moraliter; idemque est de quibusue peccatis. Nec ita odio haberi, vt diligatur entitas, odio habeatur malitia, sicut in naturis vitiatis, quarum amanda est substantia, auersandum vitium, iuxta illud Augustini in Regula: *Cum dilectione hominum, & odio vitiorum*. Sed absolutè, & simpliciter odio habendus est actus malus; non enim ei accidit malum, sicut naturis, quæ ab eodem sanari possunt, proindeque amandæ, vt sanentur; sed ipsemet est malum moraliter: potius autem est malum morale, quàm bonum physicum; sicuti potius est bonum morale, quàm physicum, virtus s. quàm natura, vt docet Augustinus enarratione in Psal. 144. Concedi autem potest, quòd positiuum, quod est peccatum, sit participatio diuinæ bonitatis naturalis; sed quia est malum moraliter, non est obiectum amoris, sed odij diuini. Neque sanè debet dici odium diuinum cadere super carentias, seu priuationes tantùm, nam aliquæ carentiæ bonæ sunt, & à Deo institutæ, redduntq; vniuersitatem rerum pulchriorem,

rem, vt ſapienter docet Auguſtinus lib. de Natura boni cap.6. & 16. & lib. contra Secundinum cap.11. Non ergo ex ratione poſitiui, vel priuatiui debent colligi amor, vel odium Dei. Locus Sapientiæ intelligendus eſt de naturis inſtitutis propriè à Deo, &, ſi placet, etiam de actionibus prout ſunt à Deo; at actio peccaminoſa prout talis eſt, non eſt à Deo.

2. Tertium Argumentum ex eadem radice. Impoſſibile eſt, quòd bonitas phyſica ſit malitia moralis; ſed omnis entitas eſt bonitas phyſica; ergo nulla entitas eſt malitia moralis.

Reſpondetur, concedendo totum Argumentum; non enim dicimus, quòd entitas phyſica ſit malitia moralis; ſed tantùm, quòd entitas phyſica eſt mala moraliter; malitia verò ipſa eſt oppoſitio ad legem, vel ad finem, quę oppoſitio certè non eſt entitas, neque in naturalibus; multò minùs dicimus, quòd bonitas phyſica ſit malitia moralis; nam bonitas, vel dicit perfectionem intrinſecam rei, vel addit ordinem conuenientiæ ad appetitum; malitia autem moralis dicit oppoſitionem prædictam; quare concedimus, bonum phyſicum eſſe malum moraliter; non autem, ipſam bonitatem phyſicam eſſe malitiam moralem.

3. Quartum Argumentum ex eadem radice. Si ipſa poſitiua operatio eſt mala moraliter, & Deus cum creatura facit talem operationem, ſequitur, quòd Deus velit illa operationem eſſe: ergo ſequitur, quod velit creaturam habere talem operationem; ſed hoc eſt falſum, quia Deus non vult, quòd creatura peccet; ergo operatio non eſt mala propter poſitiuum ſui, ſed propter priuationem illi annexam, quam Deus non vult.

Reſpondetur, Argumentum ſoluendum eſſe etiam ab Arguentibus, nã etiam ipſi admittunt, quòd Deus velit creaturã exercere illam operationem, quæ eſt peccatum. Quòd autem dicunt, Deum velle quidem illam operationem quantùm ad poſitiuum, non verò quantùm ad priuationem annexam, id eſt imperceptibile; nam talis priuatio, vt dicunt, eſt priuatio conformitatis ad legem, quæ inde aduenit actui, quia eſt prohibitus à lege; ſed eſt impoſſibile, quòd quis ſciens, vt certè ſcit Deus, prohibitionem legis, velit exerceri actum prohibitũ à lege, & nolit annecti illi priuationem conformitatis ad legem; ergo impoſſibile eſt, vt Deus velit actum, & non priuationem illi annexam; ergo Argumentum ſoluendum eſt etiam ab Arguentibus.

Ad ipſum igitur Reſpondet Ariminenſis in 2. diſt. 34. quæſt. 1. ar. 2. ad ſextum, concedendo, quòd Deus vult illum actum eſſe; negat autem inde ſequi, quòd Deus velit creaturam exercere illum actum; ſicut, inquit, ſecundùm Magiſtrum diſt. vltima primi, tota Trinitatis voluit paſſionem Chriſti eſſe, non tamen voluit, vt Iudæi occiderent Chriſtum

Sed

Sed hæc responsio est difficilis; non enim Deus vult, actum esse, & à nullo esse, seu nullius esse actum; hoc enim nè conceptibile quidem est; omnis enim actio est alicuius actio; ergo, si Deus vult actionem creatam esse, vult creaturam agere. Doctrina Magistri non adducitur ad propositum; nam Magister ibi distinguit actionem Iudæorum à passione Christi; non verò separat actionem à Iudæis efficientibus illam; adeoque tantùm vult, quòd actio Iudæorum displicuerit, passio verò Christi grata fuerit, quia, scilicet, Iudæi ex liuore, crudelitate, superbia, cupiditate agebãt, Christus verò ex charitate pro salute humani generis patiebatur. Igitur Magister tantùm vult, esse volitam passionem, & non actionem, non autem vult, esse volitam actionem, & non, quòd Iudæi exercerent illam; ergo Doctrina Magistri non adducitur ad propositum.

4. Respondendum ergo est ad Argumentum negando, quòd Deus velit actionem peccaminosam esse; tantùm enim vult illam permittere. Ita videntur sentire Patres, qui, cum semper dicant, Deum non velle, sed tantùm permittere peccata, nunquam memorant distinctionem positiui, & priuatiui, aut materialis, & formalis in peccato, & quòd primum sit volitum à Deo, non verò secundum. Hinc Bellarminus lib. de Amissione gratiæ, & statu peccati cap. 18. *Non tantùm*, inquit, *turpitudinem peccati, sed ipsum etiam, quod materiale Theologi vocant, vt tale est, & in specie consideratum, non est tribuendum Deo, cum Deus non solùm turpitudinem, sed etiam actiones ipsas turpes auersetur, ac lege sua prohibeat*. Et Auersa p. 2. quæst. 79. sect. 1. in fine dicit, Deum non esse causam peccati, non tantùm sumendo malitiam pro priuatione consequente actum, sed etiam pro entitate positiua actus. Sic ergo negandum est, Deum velle actionem peccaminosam esse, etiam secundùm positiuum, quod dicit.

Sed contra hoc statim obijcitur; Deus ad illam actionem concurrit, & certè non nisi volens; ergo non tantùm permittit, sed etiam vult illam actionem esse. Insuper. Deus vult suum concursum; sed concursus Dei identificatur cum actione creaturę; ergo Deus vult actionem creaturæ.

Respondetur, ex hoc Argumento non plus concludi, nisi quòd Deus velit illam actionem esse, prout est à se, seu, prout est actio sui, qua ratione non est peccatam; non verò concluditur, quòd velit illam, prout est actio creaturæ, immo hac ratione potest Deo displicere; neque hæc duo sunt incompossibilia. Verum enim est, & etiam ab Aduersarijs concedendum, quòd illa actio, prout est à Deo, non est mala moraliter, immo bona; &, quòd est mala moraliter, prout est à creatura; sed quod est bonum, inquantùm bonum est, amari potest; & quod est malum, inquantùm malum est, obiectum odij est; ergo illa eadem actio potest esse voli-

ta à

ta à Deo, prout est ab ipso, qua ratione bona est,& potest non esse volita à Deo, prout actio creaturæ est, qua ratione mala est. Et si Aduersarij dicunt, quòd eidem actioni annectitur priuatio, prout est à creatura, non verò prout est à Deo; ita Nos dicimus,quòd eadem actio est bona,& per consequens volita,prout est à Deo,mala verò,& non volita prout est a creatura. Adsunt exempla similia etiam in humanis: potest enim quis gaudere de victoria,quatenus est bonum Principis, vel Reipublicæ, tristari autem quatenus cedit in gloriam Ducis,cui inuidet,vel quem odit. Et ita Curtius lib.6. *Alexander,* inquit, *hostes vinci voluerat,Antipartum vicisse indignabatur*.

5. Ex his patere potest, non rectè Scotum in 2.dist. 37. *§. ad solutionem*, ea ratione remouere à Deo causalitatem, & voluntatem peccati, dum cooperatur creaturæ ad actum malum, quia Deus quantùm est de se daret rectitudinem actui, & vellet ipsum esse bonum, itaut tantummodò sit ex parte voluntatis creatæ, quòd rectitudinem non habeat. Non rectè, inquam, ita respondet; nam dantur actus essentialiter mali, vt odium Dei, blasphemia, & similia, quibus Deus rectitudinem tribuere non potest. Quod argumentum adeo torsit Fauentinum Scotistam in 1. dist.39. quæstio. vnica,cap.15. num.65., vt ingenuè fassus sit, se in hac re non intelligere Scotum. Potest quidem rectè dici, quòd Deus antecedenter det actui rectitudinem, idest, inducat ad actum rectum, quia semper inclinat voluntatem ad actus honestos, tum extrinsecè per præcepta, tum intrinsecè per excitationes, illuminationes, inspirationes; qua ratione D.Thomas p.2.quæst.69. art.1. in corpore saluat,Deum non esse causam peccati directè, idest, vt volunras peccet, quia, non inclinat voluntatem ad discedendum ab ordine in seipsum,immo potiùs omnia conuertit, & inclinat in se. Sed considerato concursu Dei concomitante actum essentialiter malum, non potest dici, quòd Deus quantùm est ex se det rectitudinem tali actui, vel velit ipsum esse bonum, siquidem ille actus non est capax rectitudinis; atque adeo non rectè hac ratione saluatur, quòd Deus non concurrat ad peccatum, vel, quòd non velit ipsum.

CAPVT XVII.

Soluitur aliud Argumentum contra malum culpæ positiuum, et differitur : An debitum rectitudinis habendæ insit actui, an verò potentiæ volitiuæ.

1. ARguit insuper Lorca: Omni actui malo inest priuatio rectitudinis debitæ; ergo hæc priuatio est malitia moralis actus. Antecedens probat: quia cuique actui debita est rectitudo, vel considerato secundùm suam rationem specificam, vel saltim considerato secundùm rationem communem, & genericam actus humani; sicuti talpæ debetur visio non secundùm rationem, qua talpa est, sed secundùm rationem, qua animal est; & homini debetur quantitas non ratione, qua homo est, sed qua animal est; vnde actus non habens rectitudinem, habet eius priuationem.

Respondetur negando Antecedens, quod ipsi Lorcæ adeo difficile est visum, vt plus operæ in eo defendendo, quam in probando impenderit. Est autem absolutè falsum, vt patet ex dictis capite antecedenti; quia dantur actus, qui nulla ratione possunt fieri boni, atque adeo non sunt priuati rectitudine, neque habent debitum habendi eam: exemplum de talpa satis confutatum est in præcedentibus.

2. Verùm prędictum Argumentum postulat declarari: An debitum rectitudinis habendæ insit actibus, saltem ijs, qui non sunt essentialiter mali, an verò potentiæ volitiuę; quod quidem est in aliquali controuersia apud Recentiores. Breuiter igitur dicendum, huiusmodi debitum inesse potentiæ volitiuæ, non actui. Probatur primò. Illud habet debitum, vt sit rectum, quod potest esse rectum, & non rectum; at voluntas potest esse recta, & non recta; actuū verò alij sunt essentialiter recti, vt actus charitatis, qui nullo modo potest esse non rectus; alij essentialiter non recti, vt odium Dei, mendacium, &c. Ergo debitum rectitudinis habendæ non inest actui, sed potentiæ.

2. Illud debet habere rectitudinem, cui dantur pręcepta, vt sit rectum; nam huiusmodi debitum nascitur ex præceptis; sed præcepta non dantur actibus, sed voluntati de actibus, nimirum, vt faciat bonum, & declinet à malo; ergo debitum rectitudinis habendæ inest voluntati, non actibus.

Tertiò. Debitum rectitudinis habendæ est debitum rectè operandi; at voluntas operatur, non actus, immo actus est ipsa operatio; ergo &c.

Quartò. Huiusmodi debitum non conuenit, nisi causæ liberę; sed voluntas est causa libera, actus verò non est causa, & dicitur liber denominatione extrinseca desumpta à libertate intrinseca causæ, idest, voluntatis; ergo, &c.

Quintò. Debitum habendi rectitudinem facit, vt qui illud adimplet, sit dignus laude, qui verò non adimplet, sit dignus vituperio; sed voluntas est illa, quæ laudatur,& reprehenditur; ergo &c. Ex his sequitur, quòd voluntas debet dici recta, vel non recta mediantibur suis actibus, actus verò potiùs dicendus est rectitudo, vel irrectitudo voluntatis.

3. Fateor tamen frequenter dici, actum esse rectum, vel non rectum; quod ex duplici capite nascitur. Primò, quia consideratur in ipso actu ordo, seu relatio conformitatis, vel difformitatis ad legem, vel naturam rationalem, &c. tamquam aliquid superadditum, saltem per rationem ipsi actui, & sic dicitur actus rectus, vel non rectus, quatenus consideratur cum ordine conformitatis, vel difformitatis. Secundò, quia in actu vltra ordinem ad obiectum datur ordo ad circumstantias, & finem, itaut, licet actus sit bonus per ordinem ad obiectum, possit esse malus per ordinem ad hæc alia, & hic ordo conuenit accidentaliter actui, quia potest mutari manente entitate actus; sic ergo dicitur, actum debere esse rectum, quia, & si supponatur constitutus in suo esse per ordinem ad obiectum, debet habere alios ordines prædictos ad finem, & circumstantias, per quos rectificetur tamquam per rectitudinem sibi superadditam.

Nihilominus magis propriè dicendum est, debitum rectitudinis habendæ inesse voluntati, vt patet per rationes supradictas; quamuis hæc quæstio ad nomina reducatur. Sit ergo constitutum in tota hac Quæstione, quam per plura capita versauimus, peccatum omissionis cōsistere in priuatione, peccatum commissionis in positiuo.

CAPVT XVIII.

An actuum humanorum alii sint boni moraliter, alii mali?

1. Vidimus, & vnde primitùs desumenda sit, & quid sit bonitas & malitia humanorum actuum; sequitur, vt videamus: An-

utraque reperiri possit in ijs, idest, an actuum humanorum alij sint boni moraliter, alij mali.

Conclusio affirmatiua est adeo certa, ut nullus hucusque eam negauerit; quamuis enim hæretici, Lutherus, & Caluinus dixerint, non posse hominem post lapsum facere ullum actum moraliter bonum, etiam si Diuina gratia adiuuetur, non tamen absolutè negarunt possibilitatem actuum bonorum in homine, præscindendo à vulnere peccati originalis.

Conclusio ipsa à D. Thoma, quem cæteri sequuntur, sic probatur p. 2. quæst. 18. ar. 2. Tunc res dicitur bona, cum habet plenitudinem essendi sibi debitam; tunc uerò mala, quando ei aliquid deest; sed etiam actibus humanis potest adesse plenitudo essendi debita, vel deesse aliquid debitum; ergo actus humani possunt esse boni, uel mali. Maior supponitur, ut certa. Minor probatur; quia potest actio habere omnia, quæ sibi debentur, uel potest aliquid ei deesse, puta determinata quantitas, uel locus, uel finis, uel quid simile.

2. In hac ratione nonnulla desiderari possunt. Primò, ut explicetur, unde fiat, quòd actio humana possit habere plenitudinem essendi, uel illa carere; per hoc enim explicaretur, posse actuum humanorũ alios esse bonos moraliter, alios malos; uel, quid sit hæc plenitudo essendi, uel carentia in moralibus. Secundò. Dantur aliqui actus mali, non propter carentiam, sed propter positiuam repugnantiam ad legem, uel ad finem, ut fusè declaratum est in præcedentibus; ratio autem D. Thomæ supponit, malitiam actus humani consistere in carentia; atque adeo fundatur in falso. Ex quo patet, non rectè procedere similitudinem à bonitate, uel malitia naturali rei ad bonitatem, uel malitiam moralem actus humani, quia, licet nulla res naturalis possit esse mala per sui positiuum, actus tamen humanus potest esse malus moraliter per sui positiuum. Est ergo aliter probanda Conclusio, & uidetur sic conuenienter probari ex principijs per se moralitatis. Homini siue ex natura, siue ex lege præscriptus est modus operandi, & quantùm ad finem, & quantùm ad circumstantias; cum enim ratione sua, & uoluntate hæc omnia complectatur, oportuit, quoad hæc omnia regulari, ut operatio eius esset undequaque recta; ergo tunc rectè operatur, quando conformatur huic regulæ, seu debito; tunc uerò prauè, quando non conformatur; sed homo potest conformari, & non conformari hisce regulis; ergo potest operari rectè, & malè. Maior patet; quia natura ipsa, siue auctor naturæ constituit homini finem, in quem debet tendere, & media, per quæ debet illum assequi, & plurima addita sunt per leges positiuas, tum Diuinas, tum humanas. Minor uerò probatur: quia, ut ait Augustinus 3. de Lib. arb. cap. 15: *Vnumquodque tunc rectè est, aut rectè agit, quando est, aut agit, ut debet*; homo autem potest agere, ut debet, & aliter, ac

debet, cum sit defectibilis, quia conditus ex nihilo; ergo potest operari, & secundùm præscripta regularum, & contra ipsa; ergo potest habere actus bonos, & malos.

3. Potest etiam probari Conclusio authoritate Scripturarum, Patrum, Theologorum, Philosophorum, & vniuersi generis humani consensu: Aliquæ enim operationes laudantur, aliquæ improbantur; sed in re clarissima non est diutiùs immorandum.

Quòd verò etiam in statu naturæ lapsæ possint dari opera bona, saltem ex auxilio gratiæ, potest probari ex Scripturis, in quibus multa opera hominum à Deo ipso laudantur, & præmiantur; sed de hac re ex professo agere pertinet ad materiam de Gratia, vel de Peccato originali.

CAPVT XIX.

An actus humanus habeat bonitatem, vel malitiam moralem ex obiecto.

1. OBiectum actus est illud, circa quod ipse versatur, vt in furto res aliena, quæ surripitur, in homicidio homo, qui occiditur.

Communiter Scholastici post D. Thomam p. 2. quæst. 18. ar. 1 ad primum, respondent affirmatiuè, idest, actum humanum desumere bonitatem, & malitiam ex suo obiecto, & ad maiorem explicationem Recentiores distinguunt bonitatem, & malitiam moralem in formalem, & obiectiuam, idest, existentem in actu, & existentem in obiecto, & volunt, à bonitate, & malitia existente in obiecto tamquam à causa refundi bonitatem, & malitiam in actum.

2. Ego quidem damnare non ausim modum loquendi horum Scholasticorum, existimo tamen interpretandum; quapropter dico primò. Si sensus sit, bonitatem, & malitiam moralem priùs esse in obiecto, & ab eo refundi in actum, omnino falsum est, actum humanum habere bonitatem, vel malitiam moralem ex obiecto. Probatur primò: quia circa idem obiectum potest versari actio bona, & mala, vt circa eumdem Deum, vel proximum, amor, & odium; circa eamdem rem alienam furtum, & restitutio; ergo bonitas, vel malitia moralis non refunditur ab obiecto in actum.

Respondent, Antecedens esse verum de eodem obiecto, vt res est, falsum verò de eodem obiecto, vt obiectum est, idest, vt attingibile: Idem enim obiectum, inquiunt, idest, eadem res est attingibilis pluribus modis, seu, habet rationem plurium obiectorum, & prout attingitur vno

mo-

modo dat bonitatem actui; prout verò attingitur alio modo, dat malitiam.

Contra primò; quia, vt rectè arguit Lorca, tunc ſequeretur, quod ſicut Deus eſt bonus moraliter obiectiuè, vt attingitur actu amoris, ita eſſet malus moraliter obiectiuè, vt attingitur actu odij, quod nullus, vt bitror, concederet. Item: quòd odium Dei eſſet malum moraliter obiectiuè, vt proſequibile, & bonum moraliter obiectiuè, vt deteſtabile, & oppoſitum eſſet de actu charitatis. Quod declaratur magis; vel enim bonitas, & malitia ſecundùm diuerſos attingibilitates ſupponitur eſſe in obiecto antequam attingatur, vel reſultat in obiecto ex ipſa attingentia, veluti denominatio extrinſeca. Si primum; ſequitur planè inconueniens allatum, ideſt, quod Deus ſit malus moraliter obiectiuè, etiam antequam attingatur actu odij, & odium Dei bonum obiectiuè, antequam deteſtetur: & ſimiliter charitas ſit mala obiectiuè, antequam refutetur. Si ſecundum; iam deſtruitur bonitas, & malitia moralis obiectiua, quæ ſit prior bonitate, & malitia formali actus, & cauſa eiuſdem.

Secundò. Obiectum dicitur morale per denominationem extrinſecam ab actu, qui eſt formaliter, & intrinſecè moralis; ergo etiam dicitur bonum, vel malum moraliter attingibile per denominationem extrinſecam ab actu, qui eſt bonus, vel malus moraliter intrinſecè. Probatur Conſequentia; quia, quod non eſt intrinſecè morale, non poteſt intrinſecè eſſe bonum, & malum moraliter. Antecedens patet ex dictis cap. 1., vbi ex communi ſententia definitum eſt, actus diuidi in morales, & non morales per hoc, quòd dependeant, vel non dependeant à ratione, & voluntate, quæ diuiſio non cadit ſupra obiecta, niſi forſitan ſecundùm denominationem extrinſecam.

Tertiò. Quod eſt bonum, & malum moraliter, eſt dignum laude pænaque; ſed hæc non reperiuntur in obiectis, ſed in actibus; ergo, &c. Quòd ſi dicant, id eſſe verum de bono, & malo formaliter, falſum autem de bono, & malo obiectiuè; pari ratione tenebuntur fateri, adeſſe in obiectis culpabilitatem, à qua denominetur actus formaliter culpabilis; ſed hoc eſt chymericum; culpabilitas enim ſupponit libertatem, quæ non eſt in obiectis, ſed in actibus, vel in potentia; ergo falſum eſt, quod dicunt de bonitate, & malitia obiectiua.

Quartò. Quòd eſt bonum, & malum moraliter eſt conforme, vel difforme rectæ rationi; ſed hæc non attenduntur in obiectis, ſed in actibus; ergo nec bonitas, & malitia moralis attendenda eſt in obiectis, ſed tantùm in actibus.

3. Sed Aduerſarij in eo videntur decipi, quia ſumunt pro obiecto non rem extra, ſed vel actum externum reſpectu interni, vel vnum actum internum reſpectu alterius. Id patet in exemplis, quæ afferunt; dicunt

cunt enim, velle honestè agere bonum est, quia bonum est honestè agere: velle inhonestè agere malum est, quia malum est inhonestè agere; patet autem, hæc, quæ assignant vt obiecta volitionis, esse etiam actus; & tunc certè verificatur, quòd hæc obiecta habeant bonitatem, & malitiam moralem. Debent ergo assignare obiectum, quod non sit actus, Exempli gratia, res aliena in furto; & tunc patet, non ideo furtum esse malum, quia res aliena est mala. Hinc Augustinus 7. de Ciuit. cap.27. *Si templo, si Sacerdote, si Sacrificio colatur aliquod elementum mundi, vel creatus aliquis spiritus, non ideo est malum, quia illa mala sunt, quibus colitur, sed, &c.* Et 12. de Ciuit. cap.8. *Deficitur non ad mala, sed malè.* i. *non ad malas naturas, sed ideò malè, quia contra ordinem naturarum.* Irrationabile autem, vt puto est, quia agens creatum post agere contra ordinem naturarum, putare necessariam malitiam obiectiuam in rebus, cum in eo non aliud appareat, quàm defectibilitas agentis creati, & id sufficiat. Vt enim ait idem Augustinus 15. de Ciuit. cap.22. *Cum omnis creatura bona sit, & benè potest amari, & malè; benè .s. ordine custodito, malè autem ordine perturbato.* Nunquid igitur, quia voluntas potest non seruare ordinem in amando, ideo in rebus amatis, etiam in ipso Deo ponenda est malitia obiectiua antecedens, & causans malitiam amoris? Et; quia voluntas potest magis, & minùs, & maximè peruertere ordinem amoris, ideo maior, & minor, & maxima malitia obiectiua locanda est in illis? Certè non ponitur error obiectiuus, isque multiplex in rebus, quia intellectus potest multipliciter, erroneè iudicare de illis; neque, quia obiectum visibile potest magis, & minùs videri à magis, & minùs cæcutientibus ponuntur maiores, vel minores visibilitates in illo; neque, quia à penitus cęco non videtur, ponitur inuisibilitas. Sicut autem inuisibilitas non est in obiecto, quauis cæcus non possit illud videre, ita non est malitia in rebus, quamuis voluntas possit in illas malè ferri. Generaliter enim defectus agentis, vel actionis non debet refundi in obiectum, siue materiam, vt in causam; nisi eousque delabamur, vt dicamus, pedibus debilem ideo malè ingredi, quia in semita est mala gressio obiectiua. Neque hoc exemplum est absurdum; nam Augustinus affectus animæ comparat pedibus tract.48. in Ioannem, & alibi: & in Sacris Litteris frequenter rectè, & malè viuere, siue operari dicitur rectè, & malè incedere, siue ambulare in via Domini; non ergo, quia voluntas malè incedit .i. inordinatè figit, distribuitque suos affectus, excitanda est malitia obiectiua in rebus, quas suis affectibus tangit. Neque quodlibet obiectum actus est alius actus, sed sæpissimè res externa; & quamuis obiectum vnius actus, verbi gratia, furtum respectu volitionis eius sit etiam malum moraliter, hoc non habet quatenùs obiectum est, sed quatenùs in seipso actus est; ergo nullum est fundamen-

damentum aſſerendi, quòd obiectum refundat bonitatem, & malitiam moralem in actum. Hinc Auerſa, cum ſe aliquantulùm in his tricis verſaſſet, volens, ſcilicet, ex obiecto deriuari bonitatem, & malitiam in actum, tandem concludit, quòd in hac re iuuabit cautè loqui; ſed certè cautelæ adhibendæ ſunt ad vitandam falſitatem, non ad eam palliandam.

4. Reſpondent alij ad ſuprapoſitum Argumentum; ex obiecto refundi bonitatem, & malitiam in actum, quatenùs obiectum bonum dat bonitatem actui proſequutionis in ipſum, malitiam verò actui fugæ; & è contra, obiectum malum dat bonitatem actui fugæ, & malitiam actui proſequutionis; & ſic ſaluant, quòd ſemper actus recipiat bonitatem, & malitiam ab obiecto.

Sed hæc figmenta ſunt. Primò. Quia non poteſt obiectum bonum dare malitiam actui fugæ erga ipſum, neceſſariò enim daret illam vt malum: quis enim dicat, bonum, vt bonum dare malitiam? Hoc perinde eſſet, ac dicere: calidum, vt calidum cauſare frigus. Sed illud dici non poteſt; tum quia iam probatum eſt, in aliquibus obiectis, erga quæ dantur malæ fugæ, ſeu auerſiones, nullam reperiri rationem mali, vt in Deo, & charitate erga Deum, quod proinde Argumentum adhuc remanet inſolutum; tum quia, ideo fuga, vel odium Dei, aut charitatis malum eſt, quia Deus, & charitas bona ſunt; ergo Deus, & charitas darent malitiam huic actu, prout bona ſunt; ſed hoc eſt impoſſibile; ergo malitia illius actus non habetur ab obiecto, quamuis habeatur erga obiectum. Idem Argumentum eſt de obiecto malo dante bonitatem actui fugæ, vt de peccato reſpectu auerſionis, vel odij erga ipſum: ſi enim dat bonitatem, dat eam vt bonum, non vt malum; atqui nec bonitas vlla eſt in peccato; & ipſum odium peccati, ideo eſt bonum, quia illud eſt malum; ergo peccatum non dat eam bonitatem, quia bonum eſt; ergo inaniter fingitur bonitas, & malitia obiectum, vt detur bonitas, & malitia formalis actibus.

Secũdò. Quia vel bonitas, & malitia obiectiua eſt moralis, vel phyſica; nõ phyſica: quia omnis creatura Dei bona phyſicè eſt, multò autem maximè creator omnium Deus; neque malitia phyſica, etiam ſi adeſſet, videtur poſſe dare, aut pertinere ad dandam malitiam moralem. Sed neque moralis; ſi enim creatura Dei non eſt phyſicè mala, multò minus moraliter, cum longè grauior ſit hæc malitia, quàm illa, multoque maiorem defectum oſtendat Creatoris. Certiſſimè autem Deus non eſt malus moraliter, à quo tamen refundi volunt malitiam in actum odij eius. Rurſus: malitia moralis conſiſtit in oppoſitione ad legem; at leges ſunt de actibus, non de rebus; ergo nec fingi poteſt malitia moralis in rebus.

Fortè

Fortè dicetur, Maiorem veram esse de malitia morali formali, non de obiectiua. Sed contra est, primò; quia actus sunt morales, non res; ergo nulla malitia moralis potest fingi in rebus. Secundò. Quia explicandum est, quid sit hæc malitia moralis obiectiua in rebus; &, quantùm video, non aliud dicitur, nisi, quòd possint esse obiectum actus moraliter mali; sed hoc non est habere malitiam moralem intrinsecam, vt ostensum est exemplis de errore intellectus, & defectu potentiæ visiuæ, aut progressiuæ, quæ non supponunt errabilitatem intrinsecam, aut obscuritatem, vel cæcabilitatem in obiectis, aut improgressibilitatem in semita, multò minus ab ijs causantur; &, quia Deus, & eius charitas non possunt dici mala moraliter intrinsecè, neque odium eiusdem bonum moraliter intrinsecè, quamuis ad illa terminetur fuga mala moraliter, & ad hoc auersio bona moraliter; ergo potiùs ex fictione, quàm ex consideratione inuecta est hæc bonitas, & malitia moralis obiectiua in rebus. Hinc Madernus qu. 3. de Bonit. & malit. ar. 6. num. 4. quamuis asseruisset, & sibi defendendas proposuisset hasce bonitates, & malitias obiectiuas, obiecta sibi postmodum Augustini authoritate ex 3. de Doctrina Christiana (non citat caput) docentis, malum non esse in rebus, sed in vsu peccantium, respondet, se non asserere bonitatem, & malitiam in rebus secundùm se consideratis, sed tantùm, quòd si considerentur in ordine ad actus internos voluntatis habent bonitatem, & malitiam obiectiuã; in quo, & deserit causam susceptam, nec planè explicat quid sibi velit.

5. Dico secundò. In eo sensu admitti potest, actum humanum accipere bonitatem, & malitiam ex obiecto, quatenùs actus est bonus, vel malus, vt prosequutio, vel fuga talis obiecti. Hanc Conclusionem expressit Lorca, dum, postquam asseruit cum D. Thoma, actum habere bonitatem, & malitiam ex obiecto, & circumstantijs, & ex fine, subdidit, id non esse ita intelligendum, quasi aliqua ratio bonitatis, vel malitiæ sit in his principijs antecedenter ad actum, sed, quia actus dicit habitudinem ad ipsa. Eam quoque insinuauit Vasquez super hunc articulum, dum ait, actionem esse bonam, vel malam ex obiecto, quia, vt attinctio talis, vel talis obiecti, est consona, vel dissona iudicio rationis, seu potiùs est iuxta, vel contra legem.

Conclusio sequitur ex dictis; probatum enim est, obiectum, quod non est etiam actus, nullam habere bonitatem, vel malitiam moralem, quam refundat in actum; ergo non alio sensu potest dici actus bonus, vel malns ex obiecto, nisi quia est bonus, vel malus vt prosequutio, vel fuga talis obiecti; vt furtum malum, quia fertur in rem alienam surripiendo; restitutio bona, quia fertur in rem alienam restituendo. Actus quippe dicit essentialiter ordinem ad obiectum, & ideò consideratur

bo ni-

bonitas, vel malitia eius secundùm ordinem ad obiectum. Immo bonitas, & malitia eius secundùm hunc ordinem dicuntur esse ex genere, idest, ex natura ipsius actus, vt explicat noster Ægidius in 2. dist. 36. p. 2. ar. 3. ad primum. Quamuis D. Thom. 1. 2. qu. 18. ar. 2., dicat in eo dicto genus sumi pro specie, sicut species humana dicitur genus humanum; atque adeo velit, actum ab obiecto recipere bonitatem specificam. Quod tamen improbatur à quodam Neoterico; nam etiam finis dat malitiam specificam actui. Furtum enim factum propter adulterium habet specificam malitiam adulterij. Circumstantiæ quoque mutantes speciem, dant specificam malitiam actui; quare non rectè sola malitia ab obiecto dicitur malitia specifica; sed de his hactenus.

Intelligenda est autem hęc secunda Conclusio de Actu habente obiectum à se distinctum; nam sunt aliqui actus id non habentes, vt saltatio, gesticulatio, cantus, & etiam pollutio, dum ad nullam personam refertur, qui tamen inhonesti sũt, vel esse possunt; ex quo magis apparet, malitiam non refundi ab obiecto in actum, sed sufficere, quòd Actus sit contra legem.

CAPVT XX.

Soluuntur Argumenta pro bonitate, & malitia morali obiectiua intrinseca ipsis obiectis.

1. OBijciunt Aduersarij 1. Actus voluntatis habet honestatem quatenus conformatur recto iudicio rationis; sed iudicium rationis non dat moralem bonitatem obiecto, immo illam supponit; ergo prior est bonitas moralis obiecti, quàm veritas in iudicio rationis, & per consequens, quàm bonitas formalis in actu voluntatis.

Respondetur primò; quòd iudicium rationis neque dat, neque supponit bonitatem in obiecto; quare minor Argumenti est falsa, immo petitio principij. Hoc enim est, quod nos contendimus, obiectum non habere bonitatem, & malitiam intrinsecam. Habet igitur eam actus voluntatis ex conformitate, vel difformitate ad legem, siue ad finem, etiam si ratio erret in suo iudicio.

Respondetur secundò, quòd in Consequentia supponitur fieri iudicium rationis de obiecto actus voluntatis, cum tamen fiat de ipso actu eliciendo; hic enim actus est obiectum talis iudicij, cui iudicio ille conformatur: ratio enim, exempli gratia, iudicat bonum esse actum detestationis peccati, non iudicat bonum esse ipsum peccatum; iudicat

fornicationem esse malam, non mulierem, quæ est obiectum fornicationis.

2. Obijcitur secundò. Illud Oseæ cap.9. num.10. *Facti sunt abominabiles, sicut ea, quæ dilexerunt*; ergo malitia, seu abominabilitas actus dilectionis sumitur à malitia obiecti dilecti tamquam à causa. Hoc Argumento vtitur D. Thomas, quem, & ferè omnes Scholastici sequuntur, & laudat Ribera in Commento huius capitis Oseæ.

Respondetur, quòd littera Hebraica sic habet: *Facti sunt abominabiles, sicut amores eorum*; quo modo reducitur abominabilitas personarum in actus, non verò abominabilitas actuum in obiecta. Et fortasse idem est sensus vulgatæ editionis; non enim per ly, res dilectas, cogimur intelligere res ad extra, sed possumus intelligere ipsos actus Idololatriæ, siue interiores, siue exteriores, vtique abominabiles, quos Iudæi amabant exhibere Beelphegor, idest, vt exponit Hieron, Priapo; de qua impietate ibi reprehenduntur à Propheta.

Sed fortè aliquis contendet, per ly, res dilectas, à Propheta intelligi non amores erga Idola, sed Idola ipsa; &, quòd idem sit sensus litteræ Hebraicæ, quia non raro obiectum amatum appellatur amor, iuxta illud Augustini de Deo: *Tu amor meus, in quem deficio, vt fortis sim*.

Respondetur, ipsa Idola esse abominabilia, non vt res, idest, non vt vasa aurea, vel argentea, sed vt Idola, idest, prout reputabantur imagines eorum, qui Dij existimabantur, vel prout etiam ipsa reputabantur Dij; quare abominabilitas rei, quæ erat Idolum, non erat ex natura rei, sed à prauo iudicio, & affectu hominum, quasi à quadam forma intrinsecè moraliter afficiente; ex quo non sequitur, quòd res ad extra seipsis consideratæ habeant malitiam, vel abominabilitatem obiectiuã.

Potest etiam dici, per ly res dilectas à Propheta intelligi bona temporalia, quibus inhiabant corda Iudaica (id enim nonnullis videtur, quamuis, vt apparet, minus consonè ad textum, quia Propheta immediatè ante reprehendit Iudæos de cultu Idolorum) possunt autem dici abominabilia bona temporalia propter vilitatem, & caducitatem respectu bonorum æternorum, etiam nulla posita malitia obiectiua; & sic etiam possunt dici Iudæi abominabiles, idest, viles, & deiecti à nobilitate propriæ conditionis propter vilitatem rerum, quas amabant, quia amor transformat amantem in rem amatam.

Potest etiam dici, per res dilectas intelligi à Propheta Dæmones, qui in Idolis colebantur à Iudæis, qui abominabiles sunt, non propter naturam, sed propter vitia; sicque dici abominabiles Iudæos, qui Dæmones diligeret, & colerent.

3. Tertiò obijci potest. Quidquid habet habitus, vel actus intellectus, habet ab obiecto; ergo quidquid habet habitus, vel actus voluntatis habet

habet etiam ab obiecto; ergo ipsam bonitatem, & malitiam moralem habebit ab obiecto. Antecedens videtur communiter concessum; dici enim solet, quòd scientiæ constituuntur, distinguuntur, nobilitantur ex obiectis.

Respondetur, Antecedens non ita intelligendum, quasi omnia in actibus, & habitus causentur ab obiectis; sed, quòd habitus, vel actus intellectuales quidquid habent, habent per ordinem ad obiectum, quia talis ordo est illis adeo essentialis, & intrinsecus, vt ab eo præscindi non possint. Multò minus autem intelligendum est, quòd obiectum habeat antecedenter obiectiuè omnem denominationem, quam habet actus formaliter; nam complexio, & illatio, quæ est in syllogismo, non est antecedenter in obiecto, neque ab obiecto causatur: similiter intensio, & remissio, claritas, & obscuritas, & ipsa veritas, & falsitas cognitionis, quæ est conformitas, vel difformitas ad obiectum, certè non est in obiecto. Et tandem ipsum esse cognoscitiuum, vel inclinatiuum ad cognoscendum obiectum non habet intellectus, vel habitus ab obiecto, sed à se.

4. Fortè dicetur: Prior est cognoscibilitas obiecti, quam cognitio intellectus; nisi enim adesset obiectum cognoscibile, & clarè, vel confusè, adæquatè, vel præcisiuè, non posset dari cognitio nec clara, nec confusa, nec adæquata, nec præcisiua; Ergo quidquid habet intellectio formaliter, priùs habet obiectum obiectiuè. Ergo prior est honestas, vel inhonestas obiectiua rei, quàm formalis actus; & nisi adesset obiectum honestè, vel inhonestè appetibile, non posset dari actus honestus, vel inhonestus.

Respondetur, quòd, etiam si entitas obiecti, vel in se, vel in specie antecedere debeat cognitionem, denominatio tamen, siue cognoscibilis, & præscindibilis, siue cogniti, & præcisi, cum desumatur tamquā à forma, à cognitione, & præcisione, siue possibili, siue actuali; non potest eam præcedere. Ita dicendum est de obiecto voluntatis.

Ex his patet, non esse vtendum speculatione illa Valentiæ relata à nobis in fine capitis tertij, qua dicebatur, actum habere secundùm rem bonitatem, & malitiam ab obiecto, non autem secundùm nomen, eo modo, quo animal secundùm rem habet sanitatem à medicina, non autem secundùm nomen. Patet, inquam, non esse vtendum tali speculatione, quia falsum est, quòd actus habeat secundùm rem bonitatem, & malitiam ab obiecto, vt est hucusque probatum.

CAPVT XXI.

An actio humana habeat bonitatem, & malitiam moralem prout est in his, vel illis Circumstantijs.

1. NOmen Circumstantiæ ab ijs, quæ in loco sunt, deriuatum est ad actus humanos, vt notat D. Thomas 1.2. qu.3. ar. 1. Constat enim, quòd, circum, à quo dicitur circumstare, sicut ante, retro sursum, deorsum sunt differentia locales; dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est extrinsecum rei, quam circumstat, tamen aliquo modo eam attingit, vel ipsi est propinqua. Hinc ergo, quæ sunt extra substantiam actus humani, & tamen aliquo modo pertinent ad ipsum, dicuntur circumstantiæ eiusdem. Verùm hoc intelligendum est de substantia actus humani in genere moris, non præcisè in genere entis. Illæ enim dicuntur circumstantiæ, non quæ simpliciter supponunt actum constitutum in esse reali, sed quę etiam supponunt ipsum constitutum in esse morali, seu, in aliqua specie moralitatis: exempli gratia: esse alienum in re, quæ surripitur, est accidens, seu circumstantia rei, & actionis in esse naturæ, non tamen est circumstantia eiusdem in esse moris, quia constituit actionem illam in specie furti, seu dat primam malitiam moralem. Igitur: an actio humana habeat bonitatem, & malitiam etiam ex aliquibus principijs, quæ supponunt eam constitutam in aliqua specie bonitatis, & malitiæ; seu, an præter primam bonitatem, & malitiam, possit actus humanus habere aliam superuenientem bonitatem, & malitiam, id quæritur in præsenti.

2. Respondent affirmatiuè omnes Theologi cum D. Thoma 1.2. qu.18. ar.3. Probat D. Thomas exemplo rerum naturalium; in ijs enim non tota plenitudo perfectionis habetur à forma substantiali, sed multum superadditur ex accidentibus, puta, colore, figura, dispositione, &c., itaut, si desit aliquid horum requisitum ad decentem habitudinem rei, res ipsa malè se habeat; ergo similiter in actibus moralibus, non tota bonitas, vel malitia earum consistit in specie, quam habent per ordinem ad obiectum; sed aliquid additur ex circumstantijs, seu accidentibus.

Meliùs fortè idem probaretur ex principiis per se moralitatis. Ratio enim, vel lex dictat, seu præcipit, non tantùm, vt exerceatur tale opus circa tale, vel tale obiectum, sed etiam cum talibus conditionibus,

bus, seu circumstantijs: exempli gratia,non tantùm præcipit, audiendum esse sacrum, sed etiam in tali loco, puta Ecclesia, horis matutinis &c. Ergo actio humana habebit bonitatem, & malitiam non tantùm, vt versatur circa obiectum, sed etiam, vt est, vel non est in his, aut illis circumstantijs. Hinc Philosophus 2. Ethic. cap.6. ait, quòd sapiens operatur quod oportet,quando oportet, vbi oportet, quomodo oportet, &c.

Est autem aduertendum, non eo sensu dici,actionem humanam esse bonam, vel malam ex circumstantijs, quasi prior aliqua bonitas sit in ijs, quam refundant in actum; sed quia actio est bona, vel mala quatenus est, vel non est in his, aut illis circumstantijs, sicuti capitibus præcedentibus dictum est de malitia, & bonitate ex obiecto.

3. Notandum insuper est, assertionem hanc non esse intelligendā de omnibus ijs, quæ quocumque modo circumstant actum, nam facere eleemosynam, vel homicidium hora quarta diei, & non secunda, nihil confert ad bonitatem, & malitiam illarum actionum. Sed est intelligenda, inquit Valentia, de ijs circumstantiis, quæ ita habent ordinem ad rationem, & voluntatem humanam, vt pertineant ad hominem, quatenus est ordinatus ad finem, & prosint, vel obsint ad illum obtinendum. Debet clariùs dici, intelligendam esse de iis circumstantiis,de quibus ratio, vel lex aliquid dictat præcipiendo, vel prohibendo:exempli gratia, ratio dictat peius esse fornicari in loco sacro, quàm profano; non tamen dictat peius esse id facere hora tertia, quam quarta.

Addit Vasquez in Annotationibus circa articulum tertium qu.18. quòd circumstantia debet non purè comitari, sed etiam afficere actum, aliter nulla ex ea habebitur bonitas,vel malitia. Dat exemplum:si quis, inquit, faciat opus ex aliquo fine prauo, & simul faciat aliud opus non ex illo fine, finis erit circumstantia respectu operis prioris,non respectu secundi,sed ad hoc se habebit, vt purè concomitans, atque adeo nulla malitia ex eo habebitur.

4. Sunt autem huiusmodi circumstantiæ numero septem (licet plures etiam, & pauciores ab aliquibus numerentur, vel reducendo vnam ad aliam, vel magis pressè distinguendo) quas ex Tullio 1. de Inuentione enumerare se putat D. Thomas 1.2. qu 7. ar.3.;cum tamen Vasq.1.2. qu.20. cap.2., aliique animaduerterint, reuera Tullium sex tantùm ibi enumerare, & potiùs vt sedes, seu locos ad Rhetorica argumenta depromenda, quàm vt accidentia moralia actionis; Boetius lib.4. de Differentiis Topicis septem enumerat, & easdem, quas D. Thom., quos postea omnes Scholastici sequuti sunt. Sunt autem, quis, quid, vbi, quibus auxilij, cur, quomodo, quando.

Quis, dicit dicit non substantiam personæ, sed statim, siue condinem,

nem, an, scilicet, sit Clericus, an laicus, solutus, an coniugatus, Princeps, an persona priuata, &c. nam conditio personę grauat peccatum, quia multa disconueniunt magis vni statui personarum, quàm alteri.

Quid, dicit non ipsum obiectum tribuens primam speciem bonitatis, vel malitiæ, sed magnum, vel paruum, aliuduè accidentale, vt est in furto quantitas rei ablatæ; vel, si obiectum est persona, dicit statum, vel conditionem eius, vt in peccato luxuriæ, si mulier si libera, vel coniugata, &c. Ex quantitate enim obiecti crescit bonitas, vel malitia actus, & similiter ex statu, seu conditione personæ.

Vbi, significat locum; etenim circumstantia loci potest augere malitiam actus; vt si percussio, vel furtum fiat in loco sacro; quia multa licent in vno loco, quæ in alio non licent.

Cur, significat finem, qui etiam inter circumstantias numeratur, quando actus habet priorem malitiam, vel bonitatem ex obiecto.

Quibus auxilijs, significat instrumenta, vt, si occisio facta sit ferro, an veneno; si percussio sit manu, an ligno.

Quomodo, significat maiorem, vel minorem conatum, seu intensionem actus. Quamuis autem Theologi communiter affirment, hanc circumstantiam non esse in præcepto, quia nulli actui morali debetur certa, & determinata intensio; gradus tamen intensionis numeratur inter circumstantias, quia auget bonitatem, & malitiam actus. Melior enim est, exempli gratia, actus charitatis feruentior, quàm remissior, & pariter actus malus peior est intensior, quàm remissior.

Quando, significat tempus, vt patet; nam etiam conditio temporis potest augere malitiam actus.

Maior, & Paludanus inter circumstantias numerant Quoties; sed rectè refelluntur à Nauar. Vasq. Auersa, & alijs, quia hic enumerantur circumstantiæ, quæ singulis actibus accidere possunt; at ly Quoties non est circumstantia vllius actus, sed repetitio, seu multitudo actuum; ergo inter circumstantias numerari non debet.

CAPVT XXII.

Soluuntur quædam difficultates contra prædicta de Circumstantijs.

1. Contra determinata potest obijci primò, probando, actum humanum nullam habere bonitatem, vel malitiam ex circumstantijs. Si actus haberet bonitatem, & malitiam ex circumstantijs, sequeretur, quòd

quòd malitia specie inferior posset adæquare, immo superare malitiam speciē supiorem: verbi gratia, malitia furti malitiam adulterij, vel homicidij. Consequens videtur absurdum; ergo & id, ex quo sequitur. Probatur sequela: quia malitia specie inferior ex obiecto posset per circumstantias adeo crescere, vt adęquaret, vel superaret malitiam specie superiorem, & idem sequitur de bonitate.

Respondet quidam Recentior negando sequelam, eo quia, semper malitia ex circumstantijs est accidentalis; ergo quantùmuis augeatur, non perueniet ad gradum essentialem, idest, non fiet essentialis, sicuti accidens, quantùmuis perficiatur, non euadet substantia.

Sed hoc non sufficit, immo non est ad propositum; Argumentum, enim non intendit malitiam ex circumstantijs propter sui incrementum posse fieri essentialem actui; sed, actum, qui ex obiecto est minoris malitiæ, quàm sit alius ex suo obiecto, per circumstantias malas aggrauantes posse fieri illi æqualem, vel etiam superiorem in malitia. Non enim malitiam esse essentialem dicit gradum grauitatis, sed tantùm esse priorem inter cætera, quæ reddunt actum malum, vel, sumi per ordinem ad obiectum. Malitia insuper mendacij, aut alia venialis, quæ sumitur ex obiecto, atque adeo est specifica, seu essentialis actui, non est maior in grauitate qualibet malitia circumstantiæ aggrauantis aliquod peccatum mortale.

2. Respondetur ergo aliter, negando sequelam. Ad probationem negatur assumptum; pro cuius rei intęligentia, notandum est, quòd circumstantiæ aliæ grauant mutando speciem, aliæ intra eamdem speciem. Hæ postremæ dicuntur simpliciter aggrauantes; priores illæ mutantes speciem. Exemplum: quantitas maior in furto est circumstantia simplicite grauans intra eamdem speciem furti; conditio Sacri in re ablata est circumstantia grauans mutando speciem; constituitur enim tunc actus, non tantùm in specie furti, sed etiam sacrilegij. Loquendo de circumstantijs simpliciter aggrauantibus, negandum est, actum malitiæ inferioris in specie ex obiecto, posse per illas adæquare malitiam superiorem specie ex obiecto; & ratio est, quia dum illæ circumstantiæ non mutant speciem, non possunt facere in actu, nisi maiorem oppositionem ad eamdem virtutem; ergo non possunt reddere actum æqualem in malitia actui opposito nobiliori virtuti. Exemplum: Furtum centum aureorum magis opponitur Iustitiæ, quàm furtum decem, non tamen propterea æquabitur blasphemiæ, quæ opponitur nobiliori virtuti, idest, religioni. Sic etiam in actibus bonis; quantacumque enim intensione eliciatur actus liberalitatis, exempli gratia, non æquabit bonitatem actus charitatis etiam remissi. Et ad hoc fortè potest valere exemplū ex physicis; nam creatura inferior, exempli gratia, bruti, quamuis de-

core-

coretur summis perfectionibus accidentalibus, non ęquabit perfectionem hominis quantùmuis infirmi, & debilis.

Excipienda tamen est ab hac regula circumstantia, quomodo, quando dicit quantitatem, seu gradum deliberationis sufficientis, vel insufficientis ad peccatum mortale; nam ad tale peccatum requiritur perfecta deliberatio, ad veniale sufficit imperfecta. Hinc potest fieri, vt actus procedens ex imperfecta deliberatione, etiam si sit contra nobiliorem virtutem, sit peccatum veniale; & actus plenè deliberatus contra virtutem ignobiliorem, sit peccatum mortale. Sic ergo ex huiusmodi circumstantia in eo sensu accepta potest fieri, vt peccatum contra virtutem ignobiliorem, sit grauiùs, quàm contra virtutem nobiliorem. Sed posita in vtroque actu deliberatione sufficiente ad mortale, etiam si actus contra virtutem ignobiliorem sit intensiùs deliberatus, non erit grauior, immo neq; æquè grauis, ac actus contra virtutem nobiliorem.

Loquendo verò de circumstantijs mutantibus speciem, potest concedi, quòd possint ita afficere actum inferiorem in malitia specifica, vt reddant illum ęqualem, vel etiam superiorem actui constituto in malitia superioris speciei; tunc enim actus non erit in vna, sed in duplici, vel etiam multiplici specie malitiæ.

3. Obijcitur secundò. Si actus redditur peior, vel melior ex circumstantijs, vel id fit per intensionem bonitatis, & malitię essentialis, vel additionem alterius bonitatis, & malitiæ; non primum; quia, cum bonitas ex circumstantijs sit accidentalis, non potest reddere intensiorem bonitatem essentialem; non secundum, quia duæ bonitates eiusdem speciei non possunt coniungi in eodem actu; & idem est de malitia. Hoc Argumentum affert Beccanus tract. 1. de bonitate actuum humanorum cap. 4.

Respondet ipsemet, fieri hoc incrementum extensione actus voluntatis ad plura obiecta; nam, vt ex circumstantijs augeatur aliquo modo bonitas, vel malitia actus, debent illæ esse volitæ aliquo modo, atque adeo actus voluntatis ęxtendi ad circumstantias tanquam ad plura obiecta.

Sed hoc nihil est ad Argumentum; non enim quæritur, an actus voluntatis intendatur, aut extendatur; sed, an intendatur bonitas essentialis actus, an ei noua superaddatur. Licet ergo admittatur, actum volũtatis extendi ad circũstantias tanquã ad obiecta, adhuc, quia ex tali extensione fit melior, vel peior, superest explicandum, an id accidat intensione bonitatis, & malitiæ essentialis, an additione alterius. Præterea; circumstantia, quomodo, non potest esse obiectum volitum, siquidem est ipsa intensio, vel remissio actus; ergo non saluatur incrementum malitiæ voluntatis per extensionem actus ad plura obiecta.

4. Respondetur ergo, quòd, cum istæ rationes bonitatis, & malitiæ

mo-

moralis in actu non sint entitates, aut formalitates, aut modalitates physicæ eiusdem, sed tantùm relationes conformitatis, vel difformitatis ad finem, & ad legem fundatæ in actu ratione obiecti, & circum stantiarum, quas attingit; inane est disputare de ipsis, tanquam de physicis partibus, aut gradibus facientibus intensionem, & extensionem in actu; aut saltim talis disputatio non est moralis. Si autem de ijs rationibus moralibus loqui volumus per analogiam ad physica, dicendum est, actum ex circumstantijs non mutantibus speciem reddi meliorem, vel peiorem additione noui modi bonitatis, & malitiæ. Et cum dicitur, quòd duæ bonitates eiusdem speciei non possunt inesse eidem actui.

Respondetur primò, quòd id etiam in physicis falsum est in sententia eorum, qui putant, intensionem fieri per additionem gradus ad gradum; illi enim gradus sunt eiusdem speciei, & tamen constituunt vnam qualitatem. Item: plures Paternitates ad plures filios, sunt plura accidentia eiusdem speciei adunata in eodem Patre. Diceretur ergo, quòd illa propositio fallit in rebus intensibilibus, & remissibilibus, & in respectiuis etiam.

Respondetur secundò, quòd Argumentum æquiuocat in ly eiusdem speciei; non enim malitia, vel bonitas ex circumstantijs dicitur à nobis esse eiusdem rationis specificæ cum ea, quæ ex obiecto est, aliter vtraque esset essentialis: neque etiam esse eiusdem rationis inter se, aliter solo numero dinguerentur; quod est euidenter falsum, cum circumstantiæ sint diuersæ secundùm speciem, & ab obiecto, & inter se; sed dicitur, quòd pertineant ad eamdem virtutem specie, quod est quid longè diuersum. Sicut enim accidentia, quæ sunt in eadem naturà hominis, non sunt eiusdem rationis specificæ cum natura, & inter se, & tamen pertinent ad eumdem hominem specie; ita bonitas, & malitia ex circumstantis purè aggrauantibus distinguuntur quidem specie, & ab obiecto, & inter se, tamen non tollunt vnitatem specificam actus in genere moris; neque constituunt eum in alia specie virtutis, aut vitij; sed pertinent ad eamdem virtutem, vel vitium, veluti modi, aut gradus eius. Ex circumstantijs autem mutantibus speciem constituitur noua species virtutis, vel vitij, remanente specie priori ex obiecto; quia non repugnat, eumdem actum physicum esse in duplici specie morali virtutis, vel vitij.

5. Obijcit tertiò quidam Recentior: Illæ rationes, quas vocamus circumstantias, dant ex natura sua nouam speciem bonitatis, vel malitiæ actui; ergo nullæ sunt circumstantiæ tantùm aggrauantes. Antecedens probat: quia quęlibet ex illis opponitur, seu conformatur particulari regulæ rationis specie differenti ab alia; sed bonitates, & malitiæ morales distinguuntur specie inter se iuxtà distinctionem regula-

 rum,

rum, quibus opponuntur, vel conformantur; ergo, &c.

Respondetur negando Antecedens; Ad probationem negatur, quòd circumstantiæ tantùm aggrauantes opponantur, vel conformentur regulæ rationis diuersæ simpliciter ab ea, cui opponitur, vel conformatur ipse actus ex obiecto, quamuis id verificetur de circumstantijs mutantibus speciem; etenim intensio, vel remissio actus voluntatis, quantitas maior, vel minor obiecti, puta, pecuniæ in eleemosynam tributæ, vel furto surreptæ, maior cognitio malitiæ, minor vis tentationis, vel concupiscentiæ, mora diuturnior, vel breuior opponuntur vni, & eidem regulæ, quæ absolutè præcipit, vel prohibet actum. Et, si etiam erga ista volumus admittere peculiaria præcepta, non erunt simpliciter diuersa à præcepto erga actum; sed tantùm secundùm quid, tamquam supra modum, vel conditionem actus.

6. Obijcitur quartò. Voluntas furandi decem distinguitur realiter à voluntate furandi centum, & non aliunde, quàm ex diuersitate obiecti; ergo maior quantitas, nimirum, centum præ decem, non est circumstantia accidentalis, sed potiùs conditio substantialis obiecti, siquidem est distinctiua, atque adeò specificatiua actus.

Respondetur, quòd in ipso Argumento potiùs supponuntur actus distincti seipsis, idest, ex sua limitatione, quàm ex ratione obiectorum; siquidem supponuntur duo actus, alter circa decem, alter circa centum: neque enim ratio illa maioris quantitatis exigit distinctionem actuum, cum possit vnus actus ferri circa mille, vel centum millia. Licet ergo habeant obiecta distincta, & actus ipsi distincti dicant intrinsecum ordinem ad sua obiecta, tamen distinctio non nascitur ex obiectis: neque est distinctin propriè specifica, idest, secundùm rationem formalem, sed secundùm modum; sicuti distinguitur visio albi intensioris à visione albi remissioris; nam nec in ipsis obiectis est distinctio formalis, seu specifica, sed secundùm gradus, vel partes; quare non sequitur, quòd maior quantitas sit conditio substantialis obiecti. Potest etiam responderi cum Auersa 1.2. qu. 18. sect. 6., quantitatem maiorem dici circumstantiam accidentalem respectu obiecti, & actus considerati in specie, non considerati in indiuiduo, & hoc tum in esse naturæ; tum in esse morali, quia, & maius, & minus est quid accidentale respectu quantitatis vt sic, & peccatum furti accidentaliter aggrauatur per maiorem quantitatem rei ablatæ.

7. Obijcitur quintò. Si ex circumstantijs cresceret bonitas, & malitia actus, posset in actu creato dari bonitas, & malitia infinita, Consequens videtur falsum; ergo & Antecedens. Probatur Consequentia: si quis haberet voluntatem erogandi infinitam pecuniam in eleemosynam,

nam, talis voluntas haberet bonitatem infinitam, quia æquiualeret infinitis voluntatibus erogandi infinitas partes illius pecuniæ: voluntas autem erogandi, exempli gratia, decem tantam habet bonitatem, quantam decem voluntas erogandi vnum; ergo voluntas erogandi infinitam pecuniam haberet tantam bonitatem, quantam infinitæ voluntates erogandi pecuniam; ergo haberet bonitatem infinitam.

Respondetur, de hoc Argumento plura dici à Scholasticis in materia de Merito, dum discutiunt, an Meritum creaturæ possit esse infinitum. Modò dicitur breuiter, voluntatem erogandi infinitam pecuniam in eleemosynam æquiualere quidem voluntatibus infinitis erogandi pecunias quantùm ad obiectum, non verò quantùm ad intensionem actus, aliter haberet intensionem infinitam, quæ impossibilis est. Obiectum autem infinitum non reddit infinitum actum versantem circa ipsum; ergo illa voluntas non haberet tantam bonitatem, vel meritum, quantam infinitæ voluntates, sicut nec voluntas erogandi decem habet necessariò tantam bonitatem, quantam decem voluntates erogandi vnaquæque vnum.

8. Obijc. sextò consimile Argum. de duratione, quę ad circumstantiā Quomodo, vel Quando reduci potest. Nam quò magis durat actus bonus, vel malus maius meritum, vel demeritum habet: potest autem actus voluntatis elici in instanti, & pro tunc habet determinatum gradum meriti, vel demeriti; pro quocumque autem tempore duret, videtur eius meritum, vel demeritum crescere in infinitum, quia in quolibet tempore sunt infinitæ partes, & infinita instantia, vt supponitur ex Physicis; ergo quilibet actus bonus, vel malus durans pro aliquo tēpore habet meritum, vel demeritum infinitum.

Pro hoc etiam Argumento dissoluendo multas speculationes adducunt Scholastici in materia de Merito; modò dicitur breuiter, quòd non augetur meritum, vel demeritum voluntatis, nisi ex duratione libera, & liberè volita; nam fundamentum meriti est libertas, & circumstantiæ debent esse volitæ, vt ex ijs actus sit bonus, vel malus, excepta circumstantia intensionis, & remissionis, quia, cum hæc sit gradus actus, & identicè ipse actus, sicut non est necesse, quòd actus, seu volito sit volita, ita neque quòd intensio, vel remissio eius. Non autem quælibet duratio actus, idest, pro quolibet tempore, est libera: tum quia ex natura rei actus, licet eliciatur in instanti, necesse est, vt duret pro aliquo tempore, cum non possit desinere in eodem instanti, in quo incipit; & simile est de ijs, quæ incipiunt in tempore; nam eo ipso pro alio tempore durant; in quolibet autem tempore sunt infinitæ partes proportionales, & infinita instantia; tum quia, etiam si actus possit, quantùm est ex natura rei, desinere post aliquod tempus, tamen aliquā-

do solet durare absque aduertentia rationis, & determinatione voluntatis, sed casu, &, quia fortè aliud obiectum non occurrit; talis autem duratio non auget meritum, vel demeritum. Solùm ergo hæc augentur, quando ex certa reflexione, & deliberatione operans determinat in tali actu persistere, & quoties repetit talem deliberationem.

9. Obijcitur septimò. Quia Aristoteles 3. Ethic. cap. 1. inter circumstantias ponit Circa quid, nec memorat Vbi, & Quando, sic enim loquitur: *Quis item sanè, & quid, & circa quid, vel in quo agat nonnunquam, & quo veluti instrumento, & cuius gratia, vt salutis, & quomodo, vt sensim, & vehementer.*

Respondetur; quòd textus Aristotelicus translatus à Lambino non habet ly *Circa quid*; sed simpliciter: *Quis, & quid agat, in qua re versetur, aut insit actio*. D. Thomas autem 1.2. qu.7. ar.3. dicit, ly Circa quid comprehendi sub circumstantia Quid. Alij dicunt, quòd per ly Circa quid, aut in quo Aristoteles intellexit Vbi, & Quando, quod exponunt in quo loco, & tempore. Alij verò aiunt Aristotelem omisisse circumstantias loci, & temporis tanquam non adeo necessarias, vt explicari deberent. Vasquez verò 1.2. disp.13. cap.2. ait, se magno labore, & studio consequutum esse verum sensum Aristotelis loquentis de circumstantijr, quòd, scilicet, non accipiat eas pro accidentibus actuum, quo sensu accipiuntur à Theologis, sed pro conditionibus substantialibus humanorum actuum, quæ, si ignorentur, actus erit inuoluntarius secundùm substantiam. Sed hoc est contra sensum D. Thomæ, omniumque Scholasticorum, & ad motiua Vasquez respondet Auersa 1.2. qu.7. sect.1. Sed his hactenus.

CAPVT XXIII.

An actio humana sit bona, vel mala prout tendit in Finem.

1. SErmo est non de fine, qui est obiectum, de hoc enim diximus in præcedentibus, sed de fine, propter quem est obiectum; nec de actu intentionis prout intentio est, nam, vt sic habet obiectum ipsum finem, sed de cæteris actibus à voluntate ordinatis in finem.

Conclusio Affirmatiua est communis inter Scholasticos post D. Thom. 1.2. qu.18. ar.4. & Ægid. in 2. dist.28. qu.1. ar.1., immo inter Philosophos, & omnes ratione vtentes; passim enim laudantur, vel improbantur actiones ex fine, in quem referuntur.

Probat

Probat eam D. Thomas; quia eadem est dispositio rerum in bonitate, & in entitate; & quæ dependent ab alio, debent considerari per ordinem ad causam, à qua dependent. Sicut autem esse rei dependet ab agente, & forma, ita bonitas rei dependet à fine. Actiones autem humanæ, & alia, quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine à quo dependent præter bonitatem absolutam, quæ in eis existit. Hæc D. Thomas; in quibus, ni fallor, ea vis rationis consistit, quòd, scilicet, actio humana dependet à fine; sed bonitas rei dependentis sumitur ab omnibus causis, à quibus res ipsa dependet; ergo bonitas actionis humanæ sumenda est à fine.

2. Verùm hac ratione concluditur, bonitatem actionis sumi etiam ab agente; nam ab eo etiam dependet actio; quod nescio, an sit conforme doctrinæ D. Thomæ, qui tantùm tria designat, à quibus desumatur bonitas, vel malitia: obiectum, circumstantias, & finem. Præterea. Ratio non probat specialiter de bonitate, & malitia morali, de qua est quęstio, sed de bonitate, & malitia indefinitè.

Valentia q.14. de bonitate, & malitia humanorũ actuum pun.2. sic construit Argumentum. Bonitas rei dependentis à causa attenditur etiã ex fine, ad quem res à sua causa ordinatur; sed actio humana dependet à causa, puta ab homine; ergo bonitas eius dependet etiam à fine, ad quẽ ab homine ordinatur. Maiorem probat primò ex ipso D. Thoma, quia, scilicet, bonitas Diuinarum Personarum ideo non attenditur ex fine, quia non habent causam sui esse. Secundò à priori: quia, cum causa agat propter finem, eo ipso entitas effectus habet etiam causam finalem, & consequenter bonitas, quæ competit effectui secundùm suam entitatem, dependet etiam ex fine, vt ex vna causarum. Sed Argumentum etiam hoc modo constructum probat etiam, quòd bonitas actus sumatur ab agente, nec probat specialiter de bonitate, & malitia morali.

3. Meliùs ergo probat Ægidius loco citato. Primò sic: sicut actiones naturales sunt inter formam, & formam, ita actiones morales sunt inter finem, & finem; sed actiones naturales ideo collocantur in genere, & specie per formam, quia sunt inter formam, & formam; ergo eadem ratione actiones morales collocabuntur in genere, & in specie bonitatis, & malitiæ moralis per finem. Maior declaratur; quia actio naturalis est ad cõmunicandam formã, quæ est in agente, vt calefactio ad communicandum calorem, generatio ad communicandam naturam; actio autem moralis est à fine apprehenso ad finem in re, seu in assequutione; ergo sicut actio naturalis est inter formam, & formam, ita actio moralis inter finem, & finem.

Secundò. Sicut omne esse est à forma, ita omne bonum est à fine; sed propter hoc res naturalis ponitur in genere, & specie per formam; ergo

ergo eadem ratione actio moralis ponitur in genere, & specie bonitatis, & malitiæ per finem. Maior quoad primam partem communiter conceditur, & est Boetij in de Trin. Quoad secundam partem verò probatur: quia omne bonum vel est finis, vel relatum ad finem. Subdit audem Ægidius, quòd sicut res, prout habent aliam, & aliam formam ponuntur in alio, & alio genere, aut specie naturali; ita actiones morales, prout habent alium, & alium finem, reponuntur in alia, & alia specie morali; vt occisio, si fiat propter vindictam, reponitur in genere vitij; si propter iustitiam exercendam publica authoritate, reponitur in genere virtutis. Habet & tertium Argumentum Ægid., sed quia prolixius est, & eius vis, vt apparet. reducitur ad primum, omittitur.

Potest etiam probari Conclusio ex principijs moralitats, vt tactū est supra in quæstione de Obiecto cap. 19. Nam lex, sicut & ratio, non tantùm dictat de obiecto, & circumstantijs, sed etiam de fine humanorum actuum; immo finis est primum obiectum, in quod cætera referuntur; sed actus est bonus, vel malus moraliter, vt conformis, vel difformis legi, & rationi; ergo erit bonus, vel malus moraliter, non solùm ex obiecto, & circumstantijs, sed etiam ex fine.

CAPVT XXIV.

Quomodo se habeant Circumstantiæ respectu actuum tùm internorum, tùm externorum?

1 NOn loquimur de circumstantia finis (nam & finis inter circumstantias numeratur) de hoc enim adsunt speciales difficultates de quibus suo loco; sed de alijs. Igitur Circumstantię comparari possunt ad actus tùm externos, tùm internos; videndum ergo est; àn eamdem habitudinem dicant respectu omnium, idest, àn ita habent rationem circumstantiæ respectu actuum internorū, sicut respectu actuum externorum; àn sit aliqua diuersitas.

Respectu actuum externorum certum est, dari cirrumstantias purè, idest, quæ non sint obiecta; vt instrumenta, quæ assumuntur ad actionem, locus, tempus, &c., etenim actio externa non est ad ista, sed cum istis, vel in istis.

Respectu autem actuum internorum certum pariter est, circumstantias habere rationem obiecti; quia etiam instrumenta, & locus, & tempus, & conatus exterior sunt volita; & hoc est necessarium, vt actus possit esse bonus, vel malus per ordinem ad ipsas; nam quæ non sunt vo-

lita

lita, non poſſunt dare bonitatem, aut malitiam. Nihilominus habent rationem circumſtantiæ, ſi, nec dant actui interno primam bonitatem, vel malitiam, nec nouam ſpeciem eius, ſed eamdem augeant, vel minuant. Velle enim dare prò Deo centum non ſolùm decem; velle diutiùs morari in oratione, & ſimilia auget tantùm accidentaliter bonitatem actus interni, cum pertineant ad eamdem virtutem miſericordiæ, & Religionis. Itaque reſpectu intentionis datur obiectum, quod non eſt circumſtantia, nimirum, illud, ex quo ſumitur prima ratio bonitatis, & malitiæ; datur verò aliud, quod eſt ſimul obiectum, & circumſtantia, vt explicatum eſt.

2 Videtur etiam dari aliquid, quod ſit purè circumſtantia, & non obiectum, nimirùm gradus, ſeù maior, vel minor intenſio actus; hic enim, licet dicendus ſit voluntarius, quemadmodùm ipſe actus, non poteſt tamen dici volitus, quia volitum dicitur à voluntario, vt obiectum ab actu, quemadmodum lib. 1. cap. 1. huius Operis dictum eſt; ex alia parte videtur dicendum, quòd ſit volitus, cum augeat, vel minuat bonitatem, vel malitiam actus.

Sed reſpondendum eſt, quòd rigoroſè non poteſt dici volitus, ſicut albedo non dicitur alba, nec calor calidus; habet tamen aliquid plus, quàm ſit eſſe volitum, quia eſt gradus ipſius volitionis, ſeù, voluntarij formaliter; docet enim rectè noſter Ægidius 1. Poſt text. 5; quòd quidquid eſt ratio alijs eſſendi tale, vel eſt magis tale, vel habet aliquid excellentius, quàm ſit eſſe tale; vt ſi albedo eſt ratio, cur paries ſit albus, & ſi non eapropter ſit magis alba, quia ipſa non poteſt dici alba, habet tamen aliquid excellentius, quàm ſit eſſe album, ideſt, eſſe eſſentialiter albedinem, quod eſt excellentius quàm eſſe album denominatiuè; ita, cum actus voluntatis ſit ratio, vt quæcumque alia dicatur volita, ipſe non erit volitus, ſed habet aliquid excellentius, nimirum, vt ſit ipſa volitio, vel voluntarium; & quod dicitur de actu, valet etiam de gradu, ſeù intenſione actus. Sicut ergo actus eſt bonus, vt eſt tendentia in obiectum, ita eſt melior proùt intenſior tendentia; quæ tamen intenſio, ſicut & actus, poſſunt etiam dici virtualiter volita; quia ſi adeſſet actus reflexus voluntatis, eſſent formaliter volita, & hoc habent ex natura ſua, quia, ſcilicet, actus voluntatis ſunt, à quo cætera dicũtur voluntaria, & volita.

3 Ex his patere poteſt, rectè dictum eſſe in præcedentibus, non dari in obiecto, & in circumſtantijs volitis bonitatem, vel malitia obiectiuam antecedentem, & cauſantem bonitatem formalem actus; etenim hæc circumſtantia gradus, ſeù intenſioris volitionis non eſt obiectum, neque pars obiecti, & tamen ex ea creſcit bonitas, vel malitia actus; Ergo non eſt neceſsè, vt bonitas, vel malitia cauſetur ab obiecto in actum;

Niſi

Nisi fortè quis dicat, quòd, ficut obiectum eft bonum, vel malum in ſe, vt diuerſis actibus attingibile, ita ſit melius, & peius vt attingibile actu intenſiori, vel remiſſiori, atque adeò, quòd gradus bonitatis, & malitiæ ſumptus ex hac circumſtantia cauſetur ab obiecto. Sed hoc videtur omninò abſurdum; gradus enim attinctionis remiſſæ, vel intenſæ non ſunt in obiecto, ſed in actu, qui poteſt intendi, vel remitti; ſicut in naturalibus intenſio, vel remiſſio qualitatis non eſt in materia quæ non habet gradus, ſed in natura qualitatis.

CAPVT XXV.

An finis ſit etiam Circumſtantia, & quanam ratione.

1 FInis inter circumſtantias numeratus eſt in præcedentibus; videndum ergo eſt: an verè ſit circumſtantia, & quanam ratione, vel reſpectu cuius actus.

Finis comparari poteſt tùm ad actus internos, tùm ad externos; & quoad internos, tùm ad intentionem, tùm ad electionem. De externis non opus eſt diſtinguere, quia ad omnes ſe habet finis eodem modo. Verùm finis habet peculiarem rationem, qua diſtinguitur tùm ab obiecto communiter dicto, tùm ab alijs circumſtantijs: nam eſt id, cuius gratia aliquid eſt volitum, vel factum, quod non conuenit neque obiecto communiter dicto, neque vlli alteri ex circumſtantijs; eodem prorſus modo, quo obiectum habet peculiarem rationem diſtinctam à circumſtantijs, & circumſtantiæ ab obiecto, & quælibet à qualibet. Hoc ſuppoſito, de quo non eſt dubium.

2 Dicendum primò; quòd finis reſpectu intentionis non eſt circumſtantia, ſed obiectum, neque obiectum ſimplex, ideſt, quod tantùm ſit volitum, ſed etiam ratio volendi alia. Quod non ſit circumſtantia, patet; quia nihil priùs, aut immediatiùs obijcitur intentioni, quàm finis. Quod etiam non ſit ſimplex obiectum, patet; quia ad eſſe obiectum ſufficit eſſe volitum; at finis non tantùm eſt volitus, ſed etiam eſt ratio volendi alia; ergo non eſt ſimplex obiectum. Quare, dum intentio fertur tantùm in obiectum, & non in alia propter ipſum, tunc non eſt propriè, & rigoroſè intentio (licèt ab aliquibus tunc vocetur intentio inefficax,) quia tunc non habet propriè finem, ſed, vel in potentia, vel in actu ſignato, vt quidam dicunt; quando verò fertur in obiectum, & in alia propter ipſum, tunc propriè dicitur intentio, quia propriè fertur in finem.

3 Dicendum secundò. Respectu Electionis finem se habere etiam vt obiectum, non tamen immediatum, sed remotum, seù vltimum. Patet: quia electio est quid ordinatum ad finem, id autem, ad quod ordinatur actus, est obiectum eius; ergo finis est obiectum electionis. Quòd uerò non sit obiectum immediatum, patet; quia electio immediatè fertur in media; unde communiter dicitur, quòd intentio est finis, electio uerò mediorum.

Fortè dicetur: Finis non est electus: ergo non est obiectum electionis. Antecedens patet ex modò dictis. Consequentia probatur; quia illud est obiectum alicuius actus uoluntatis, quod est uolitum per illum, ergo, si finis esset obiectum electionis, esset electus.

Respondeti potest, sufficere ad rationem obiecti, ut actus sit ordinatus ad illud, saltem quando est obiectum remotum; & hoc dicendum est, si actus electionis ponatur realiter distinctus ab actu intentionis. Si autem ponatur identificatus, dicendum est, finem esse quidem uolitum per actum electionis, sed non denominari electum, quia hæc denominatio tribuitur tantùm obiecto immediato electionis, nempè illi, quod est uolitum propter aliud, non uerò obiecto ultimo, in quo sistit ille actus; seù, finem esse uolitum per actum, qui est electio, non tamen, ut electio est, sed ut intentio.

4 Dicendum tertiò, quòd actus externus, si sumatur, ut formaliter ordinatus ab interno, habet etiam finem pro obiecto remoto; si verò sumitur, vt simplex tendentia in obiectum suum, finis nec est obiectum respectu eius, nec est propriè circumstantia, sed se habet ad eum, vt aliquid consequens. Primum patet. Quia quilibet actus imperatus habet pro obiecto vltimo finem, ad quem ordinatur ex vi actus imperantis; ergo etiam actus exterior habet pro obiecto finem, ad quem ordinatur ex vi actus interni. Secundum etiam patet: quia tendentia exterior terminatur in suo obiecto; nec finis est cùm actu, aut circumstat ipsum, aut obiectum eius; ergò se habet, vt quid consequens.

Ex his sequitur, finem nullo modo esse circumstantiam, prout circumstantia dicit id, quod circumstat actum, seù obiectum, & prout distinguitur ab obiecto; siquidem respectu intentionis est non solùm obiectum volitum, sed etiam ratio volendi alia; respectu electionis est obiectum vltimum; & respectu actus externi, vel est obiectum, si actus externus consideretur prout ordinatus ad finem ab actu interno, vel non circumstat, sed sequitur, si talis actus consideretur prout sistit in suo obiecto. Nihilominus finis computatur inter circumstantias, prout circumstantia dicit id, respectu cuius actus non est primò bonus vel malus, immo supponitur habens primam bonitatem, vel malitiam; nam respectu alicuius actus finis non dat primam bonitatem, aut malitiam, quod

quomodo sit, & respectu cuius actus, iam declarandum est.

CAPVT XXVI.

Quanam diuersa ratione actus sit bonus, vel malus ex Obiecto, Fine, & Circumstantijs?

1 QVantùm ad intentionem, certum est eam esse primò bonam, vel malam, vt est tendentia in finem, nam finis est immediatum obiectum illius, ratio que volendi cætera; atque id communiter affirmatur.

De electione est dubium; & Scholastici hoc pacto ferè discurrunt; Si obiectum electum sit indifferens, tunc electio nec primam, nec omninò vllam ab eo recipiet bonitatem, aut malitiam; Si verò obiectum electum sit malum, & etiam finis sit malus, tunc electio primam malitiam recipiet ab obiecto, secundam à fine. Sed in hoc Vasquez contradicit, opinans primam malitiam desumendam à fine, secundam ab obiecto, seù medio. Si autem, tum obiectum, tum etiam finis sit bonus, tunc recipiet primam bonitatem ab obiecto, secundam à fine; sed in hoc etiam Vasquez contradicit, putans, electionem nullam recipere bonitatem ab obiecto, seù medio, sed omnem à fine. Omittimus quartum casum, nimirum, si obiectum sit bonum, & finis malus; vel, si obiectum sit malum, & finis bonus; de hoc enim instituetur specialis disputatio.

2 In hac re videtur primò corrigendus modus loquendi; cum enim dicitur, electionem recipere, siuè bonitatem, siuè malitiam ab obiecto, & fine bono, vel malo, ab obiecto autem indifferenti nihil recipere, insinuatur, quòd bonitas, & malitia sit in obiecto, & fine antecedenter ad actum, imò, quòd ab ipsis refundatur in actum; quod falsum esse supra probauimus, quando obiectum, & finis sunt res, non actus; potiùs ergo dicendum, electionem esse bonam, vel malam prout attinctio, siuè tendentia in obiectum, & finem.

3 Non rectè quoq; dicitur, electionem circa obiectum indifferens esse differentem. Cum enim ab electione non possit præscindi ordo ad finem, propter quem fertur in media, potiùs dicendum est, electionem malè ferri in media, dum ea ordinat ad finem prauum, etiam si media secundùm se sint indifferentia (de malitia tantùm hic loquimur, quia de bonitate est specialis difficultas, de qua statim) licet enim obiectum sit secundùm se indifferens, tamen stat, electionem esse malam etiam medij

medij indifferentis ad finem prauum, quandoquidem ordo ad finem non potest ab ea præscindi. Et insuper ex indifferentia obiecti, siuè medij secundùm se, illud ad summum sequitur, quòd actus terminatus ad tale obiectum tantummodò, non esset malus; at loquimur de actu electionis, qui essentialiter dicit ordinem etiam ad finem; ergo electio malè attingit medium, seù obiectum etiam indifferens, dum ordinat ipsum ad finem malum, Sicut enim eleuatio festucæ, quæ secundum se est indifferens, si fiat in honorem Dei (posita tali apprehensione, & voluntate) rectè fit; ita electio medij secundùm se indiffentis mala est, dum respicit finem prauum, immò etiam electio medij secundùm se honesti est mala, dum refertur ad prauum finem. Non tamen ex hoc sequitur, tunc electionem habere duplicem malitiam, aliam, vt est tendentia in finem, aliam, vt est tendentia in media; nam intantùm mala est tendentia in media, in quantùm respicit prauum finem; sed vbi vnum propter aliud, vtrobiquè vnum; ergo vnica est malitia electionis, quando intantùm male attingit media, inquantùm ea ordinat ad malum finem. Potest tamen eo sensu dici, electionem circa media indifferentia esse indifferentem, quatenus, si actus voluntatis versaretur præcisè circa illa obiecta, non esset malus ex illis medijs. At cum electio non terminetur tantùm ad illa obiecta, sed respiciat etiam finem prauum, dicendum est, quòd ipsa malè attingit talia obiecta.

4 Existimo: dicendum secundò: Electionem versantem circa obiecta honesta cum ordine ad finem honestum esse bonam, non tantùm respectu finis, sed etiam respectu mediorum. In hac re est Controuersia cum Vasquez contendente, electionem nullam habere bonitatem respectu mediorum, etiam si ipsa honesta sint. Nostra tamen Conclusio est ferè communis; & probatur primò. Potest quis eligere medium, quod non tantùm sit vtile ad finem, sed etiam honestum, volendo tùm vtilitatem, tùm honestatem, vt dum quis eligit ieiunium ad castitatem tuendam, volens simul honestatem ieiunij, & vtilitatem ad finem castitatis, licet hæc vtilitas non fundetur in honestate ieiunij, sed in ipso ieiunio secundùm se, quatenus est subtractio multi alimentari, à quo caro roboratur. Ergo talis electio erit bona tùm ex fine, tùm etiam ex medijs.

Probatur secundò. Ipsa honestas obiecti, seù potiùs, ipsa honestas actus ex obiecto potest referri ad finem honestum; potest enim quis eligere opus pium ad obtinenda incremēta gratiæ à Deo; certum est.n. actum vnius virtutis posse ordinari ad actum alterius; ergo electio fertur in ipsam honestatem medij, quam ordinat ad finem; ergo est bona etiam ex medijs.

Respondet Vasquez disput. 51. cap. 3., non honestatem ipsam, sed obiectum referri in finem; nam, inquit, honestas ipsa, sicut & delecta-

bilitas non est referibilis in finem.

Sed hæc Responsio non est sufficiens; nam honestum, vt honestum, Deo placet; itaque possumus velle honestum, vt placeamus Deo; ergo ipsa honestas potest referri in finem. Simile est de delectatione; nam aliqua delectatio, etiam quatenus delectatio, confert ad salutem corporalem; ergo possumus eligere talem delectationē in ordine ad eam; ergo ipsa delectatio potest referri in finem.

5 Tertiò: si electio non est specialiter bona ex honestate mediorum, sequitur, electiones procedentes ex eadem intentione, seù ordinatas ad eumdem finem esse omnes æqualis honestatis; Consequens est falsum; ergo & id, ex quo sequitur. Consequentia patet; quia, si electio non habet honestatem, nisi ex fine, vbi est idem finis, & eadem intentio, erit eadem honestas electionis. Falsitas Consequentis probatur; quia tunc non referret, si quis ex charitate potiùs eligeret exercitium vnius virtutis, quàm alterius, licet vna virtus electa esset altior alia, verbi gratia, non referret, àn quis ex charitate eligeret martyrium, an ieiunium; quod tamen non est admittendum.

Respondet Vasq. cap. 3. num. 15., cæteris paribus, meliùs esse, vt quis eligat opus altiorius virtutis; non quia indè peculiaris bonitas, specieq; diuersa refundatur in electionem, sed quia illud medium, cum sit magis idoneum, facit intentionem meliorem; vt patet, inquit, in actu charitatis; nam, si ex charitate velimus dare eleemosynam, maius bonum volumus Deo, quàm, si velimus ieiunare ex virtute abstinentiæ.

6 Hæc responsio non est sufficiens; primò, quia si media magis idonea faciunt intentionem meliorem, sequitur, quòd aliqua bonitas, seù gradus bonitatis refundatur ex medijs in intentionem; sed hoc est illud ipsum, quod Vasquez ibi destruere conatur, idest, ex medijs refundi aliquam bonitatem in actum, eo fundamento, quia medium semper attingitur vt vtile, obiectum autem, vt det bonitatem actui, debet attingi vt honestum; ergo Vasq. in hac responsione destruit principia, quæ eodem loco pro sua sententia iacit.

Secundò. Negat Vasquez, intentionem ferri in media, vult enim actum intentionis semper esse realiter distinctum ab actu electionis, vt lib. 2. huius Operis cap. 3. vidimus; sed modò concedit, intentionem fieri meliorem propter media meliora; ergo concedit, intentionem ferri in media; non enim posset per illa fieri melior, nisi ea attingeret; ergo contradicit sibi ipsi.

Tertiò. Ex bonitate intentionis sequitur bonitas electionis, quia illa se habet veluti causa, hæc vt effectus; at, quòd ex bonitate electionis, seu medij electi augeatur bonitas intentionis, videtur impossibile; nam prior est intentio, quàm electio, & medium electum, maximè iuxta doc-

ta doctrinam Vasquez docentis, intentionem esse causam electionis.

Quartò. Si ex medijs melioribus electis intentio fit melior, multò magis electio ipsa fiet bona ex illis; nam media potiùs pertinent ad electionem, quàm ad intentionem; ergo, si Vasquez hic negat, electionem fieri bonam ex medijs, non debet admittere, intentionem fieri meliorem ex illis.

Quintò. Si ex medijs melioribus intentio fit melior, non fit melior incremento, aut intensione bonitatis eiusdem speciei cum ea, quam habet ex fine; nam media sunt actus diuersarum virtutum specie distinctarum ab ea virtute, quæ versatur circa finem; ergo noua species bonitatis consurgit in intentione ex medijs; at hoc Vasq. omnino negat; ergo non potest illud admittere.

Confirmatur præcedens ratio. Sint tres, quorum primus ex amore Dei eligat ieiunium, alter ex eodem amore eligat etiam ieiunium, sed actu feruentiori; tertius ex eodem amore eligat martyrium. Tertia hæc electio erit melior secunda; non autem eo modo, quo secunda est melior prima, idest; intensiuè, & propter maiorem conatum, quod est veluti accidentale, & circumstantia; sed est melior essentialiter, idest, propter nobilius obiectum electum, quod dat nouam speciem bonitatis; ergo electio est in particulari specie bonitatis distincta à bonitate finis, ex obiecto, seu medio electo.

7. Quartò existimo dicendum: electionem, vt fertur in media mala, esse malam ex ipsa attinctione talium mediorum, &, si feratur etiam in finem malum, esse dupliciter malam, & ex medijs, & ex fine, priùs tamen ex medijs, quàm ex fine; exempli gratia; electio fornicationis ad furandum non tantùm habet malitiam fornicationis, sed etiam furti, & priùs fornicationis, quàm furti. In hac Conclusione quantùm ad primam partem omnes conueniunt. In secunda verò adest disceptatio cum Vasquez, qui vult priorem esse malitiam ex fine, quàm ex medijs in ipsa electione. Probatur tamen prima pars: quia, etiam si electio non posset ferri in media inhonesta vt inhonesta sunt, quemadmodum contendit Vasquez, tamen id non est necessarium ad hoc, vt attinctio talium mediorum sit mala. Est enim hæc differentia inter bonitatem, & malitiam respectu actuum, quòd, vt actus sit bonus, necesse est, vt sit per se volita honestas; sed, vt sit malus non est necesse, vt sit per se volita malitia, immo sufficit, vt sit volitus actus, qui est malus, si sit cognita, vel saltem debuerit cognosci eius malitia; frequenter enim homines labuntur in peccata, non intendendo malitiam, sed, vel delectationem, vel vtilitatem, & rarissimè accidit, vt quis peccet intendendo malitiam actus; ergo nulla obstat ratio, quò minùs electio medij mali sit mala, quatenus attinctio talis medij; ergo, si feratur etiam in finem malum, ip-

sa erit

ſa erit dupliciter mala.

Secunda verò pars Concluſionis, ideſt, quòd electio priorem malitiam habeat ex medio malo, poſteriorem ex fine, probatur: quia ad electionem immediatiùs ſe habet medium, quàm finis; etenim electio eſt medij propter finem; ergo medium attingitur in recto, & proximè, finis verò in obliquo, & remotè; ergo priorem malitiam habet ex medio, poſteriorem ex fine; aliter nulla eſſet diuerſitas inter electionem, & intentionem quantùm ad habendam bonitatem, vel malitiam.

Ex his ſequitur, quòd, cum electio medij intantùm eſt mala, inquãtùm illud medium ordinatur ad finem malum, tunc finis non ſe habet, vt circumſtantia, quia non ſupponit malitiam priorem in actu; cum verò electio eſt bona, vel mala etiam ratione mediorum, tunc finis bonus, vel malus ſe habet vt circumſtantia, quia ſupponit priorem bonitatem, vel malitiam in electione.

CAPVT XXVII.

Soluuntur Argumenta contra bonitatem electionis ex medio bono.

1. Contra id, quod diximus in tertia Concluſione, electionem eſſe bonam non tantùm ex fine bono, ſed etiam ex medio bono, ſi ſit per ſe volita eius bonitas, obſtat Vaſquez citans pro ſua ſententia Ocham in 3. qu.12. art.2. dub.3. Martinum de Magiſtris tract.de Temperantia, Almainum in 3. diſt.27. quæſt.1.& Ferrarienſem lib.3.contra gentes cap.138.§.*Secundò arguitur*, qui omnes aſſerunt, electionẽ nullam habere poſſe bonitatem ex medio, ſed omnem habere ex fine. Fundamentum Vaſquez ex eius dictis 1.2. diſp.51.cap.3. ad hanc formam reduci poteſt. Electio, vt electio non verſatur circa medium, niſi vt eſt medium, ideſt, referendo ipſum in finem; ergo non verſatur circa ipſum, niſi vt vtile; ſed, vt actus dicatur honeſtus ex honeſtate obiecti, debet ferri in obiectum, quatenus honeſtum; ergo electio, quamuis feratur in media ſecundùm ſe honeſta, non erit ſpecialiter bona ex honeſtate talis medij. Antecedens, & prima Conſequentia patent; quia ratio medij, vt medii, eſt congruitas ad finem, quæ appellatur vtilitas; electio autem eſt mediorum, vt media ſunt, ideſt, vt vtilia ad finem, aliter electio non diſtingueretur à ſimplici volitione. Minor verò ſubſumpta patet ex doctrina Philoſophu 3. Ethic. cap.4. vbi docet, opus non eſſe virtuoſum, niſi fiat propter honeſtatem virtutis; ſi quis enim propter delectationem,

nem, aut vtilitates faciat opus iustum, non operabitur iustè.

Respondetur, distinguendo primum Consequens; ergo electio non versatur, &c., attingendo vtilitatem, & referendo illam, vt medium in finem, concedo; excludendo honestatem, nego; nam, sicut ipsa honestas potest esse vtilis ad finem (honestas enim virtutis, vt honestas est, vtilis est ad placendum Deo) ita potest à voluntate referri in finem. Minor subsumpta distinguitur: debet ferri in honestum, quatenus honestū est, volendo ipsam honestatem, conceditur; habendo eam pro fine, itaut non referat in aliud, negatur; cum enim honestas possit conuenire, & medio, & fini, potest esse volita, & propter seipsam, & propter alium finem, & in vtroque casu erit formaliter volita. Itaque Argumentum tantùm probat, tunc electionem non esse honestam ex medio honesto, quando non est volita ipsa honestas medij, sed tantùm vtilitas, vt in casu, quo quis eligeret ieiunium præcisè quatenùs vtile ad castitatem, nō curando de honestate; at quando honestas ipsa fundat vtilitatem, tunc volens vtilitatem, vult etiam honestatem, atque adeo tunc electio erit bona etiam ex honestate medij. Cum autem Aristoteles docuit, debere esse volitam ipsam honestatem, vt actus sit honestus, non intendit, debere esse volitam vt finem, idest, cum exclusione relationis in aliud; sed tantùm, debere esse verè, & formaliter volitam, ad differentiam illius actus, quo in medio electo, licet honesto, esset volita tantùm vtilitas, non honestas, vt patere potest ex exemplo ab ipso allato.

2. Sed adhuc replicatur. Medium, vt medium, non dicit honestatem, sed vtilitatem, licet aliàs ipsum sit honestum; nam vtilitas est essentialiter relatio congruitatis ad aliud consequendum; vnde quod assumitur vt vtile, assumitur veluti instrumentum ad consequutionem finis; at honestas non dicit hanc relationem in aliud, sed sistit in seipsa; nam obiectum, vel actus honesta sunt, quia sunt conformia regulæ; ergo licet ipse actus honestus possit esse vtilis, tamen, dum attingitur vt vtile, non attingitur vt honestum, & è contra.

Respondetur, quòd medium, vt medium, non dicit honestatem, quatenus potest dari vtilitas absque honestate, non verò, quia vtilitas excludat honestatem etiam secundùm attinctionem; sicuti potest dari honestas absque vtilitate, quia non est de ratione honesti, vt sit vtile, non tamen honestas excludit vtilitatem, itaut non possit illam fundare; poterit ergo dari actus, qui feratur in obiectum vt vtile, & vt honestum simul, immo hoc est necessarium, quando vtilitas fundatur in honestate.

Sed adhuc arguitur; quia delectatio non potest fundare vtilitatem, vel saltem attinctio obiecti, vt delectabilis, non est attinctio eius, vt vtilis; quod enim attingitur vt delectabile, attingitur propter seipsū,

quòd

quòd verò, vt vtile, attingitur propter aliud; ergo pariter attinctio obiecti, vt honesti, non erit attinctio eius, vt vtilis, & è contra. Probatur Consequentia; quia sicut vtile conuenit medio, ita honestum, & delectabile conueniunt fini.

Respondetur, falsum esse Antecedens; nam in ipsa delectatione potest fundari vtilitas; de facto enim quædam delectationes, quatenus delectationes, sunt vtiles ad tuendā salutem. Cum verò dicitur, quòd attinctio obiecti, vt delectabilis, non est attinctio obiecti, vt vtilis, in eo sensu verum est, quia hæ attinctiones possunt separari; potest enim aliquid attingi, vt delectabile, & non vtile, & è contra; non verò, quòd non possit dari vnica attinctio obiecti, vt delectabilis, &, vt vtilis, immo hoc est necessarium, quando ipsa delectatio fundat vtilitatem. Cum verò subditur, quòd delectatio, & honestas competunt fini, dicitur, hoc vtique verum esse; sed possunt etiam conuenire medijs, vt sæpius probatum est.

3. Contra quartam Conclusionem, in qua dictum est, electionem esse primò malam ratione medij mali, secundò verò ratione finis mali, etiam arguit Vasquez cap. 2. n. 10. Electio non fertur in medium propter ipsum, sed propter finem; ergo electio primò, per se, & directè respicit finem; ergo erit primò mala ex fine, secundò ex medio.

Respondetur, negando primam Consequentiam; oppositum enim eius sequitur ex Antecedente; si enim electio fertur in medium propter finem, non fertur immediatè in finem, sed remotè & in obliquo, proximè verò, & in recto in medium; & mirandum est, quòd, cum Vasq. censeat, electionem semper realiter distingui ab intentione, & certissimum sit, intentionem ferri immediatè, & directè in finem, velit postea, electionem ipsam ferri immediatè, & directè in finem.

CAPVT XXVIII.

De diuersitate inter Circumstantias tantùm aggrauantes, et mutantes speciem.

1. Circumstantiarum aliæ dicuntur aggrauantes, aliæ speciem mutantes. Primæ sunt, quæ reddunt actum meliorem, vel peiorem in eadem specie virtutis, vel vitij, atque adeo non addunt ipsi nouam speciem bonitatis, vel malitiæ; vt maior eleemosyna est actus melior virtutis misericordiæ, sed non habet rationem alterius virtutis. Secundæ sunt, quæ reddunt actum bonum, vel malum secundùm nouam speciem

ciem bonitatis, & malitiæ; vt si quis mœchetur, vt furetur, est non solùm mæchus, sed etiam fur; &, si quis det eleemosynam propter amorem Dei, habet non tantùm virtutem misericordiæ, sed etiam charitatis.

2. Verùm illud est hic in primis notandum, quòd circumstantię nec aggrauare possunt, nec mutare speciem quantùm ad bonitatem, nisi sint cognitæ; quantùm verò ad malitiam sufficit, vt debuerint cognosci, & culpabiliter ignorentur. Patet de bonitate; quia, vt actus sit bonus, debet fieri propter ipsam honestatem; ergo, vt sit bonus ex circumstantijs debet fieri propter honestatem ex ipsis, atque adeo debet, & circumstantia, & eius bonitas esse cognita. De malitia similiter patet; quia ignorantia inuincibilis excusat à culpa, vt, si quis inuincibiliter ignorans locum esse sacrum, peccatum in illo committat, non est sacrilegij reus; & pariter, si ignoret inuincibiliter, furari rem sacram esse sacrilegium, & furetur. Et ratio est; quia tunc illa ratio malitię, vtpotè inuincibiliter ignorata, non censetur illi voluntaria. At quando ignorãtia est vincibilis, tunc ipsa ignorantia censetur voluntaria, atque adeo actus deordinati procedentes ab ipsa deputantur ad culpam, & proinde censetur, ac si quis sciens, & prudens illa commisisset. Excipi tamen debent aliquæ circumstantiæ, quæ consistunt in modo operandi; nam actus magis intensus est melior, vel peior actu minùs intenso, nec tamen est necessè, vt gradus intensionis sit cognitus; & ratio est; quia, cum intensio se teneat ex parte actus, est de se formaliter voluntaria, sicut, & ipse actus; quæ autem se tenent ex parte obiecti, non dicuntur voluntaria, nisi quatenus volita, atque adeò debent esse cognita, quia nihil volitum, quin præcognitum.

3. Est etiam hæc diuersitas inter circumstantias quantùm ad dandam bonitatem, vel malitiam; quia, vt dent bonitatem, debent esse cognitæ, & per se volitæ, tum quantùm ad ipsam rationem, quam dicunt, tum quantùm ad honestatem; vt autem dent malitiam, non solùm non requiritur, vt sit per se volita earum malitia, sed neque, vt sit per se volita ipsa circumstantia; ad summum enim sufficit, vt sit volita indirectè. Primum patet ex ratione supra assignata; quia, vt actus sit bonus, debet fieri propter ipsam honestatem, quod hoc loco supponendum est. Secundùm verò, quoad primam partem, patet; quia, vt etiam in antecedentibus diximus, rarissimè accidit, vt homines pecent intuitu malitiæ, atque adeò hoc non est necessarium ad peccatum. Quoad secundam verò probatur; qnia, vt aliquis sit sacrilegus ex furto, non requiritur, vt intendat furari rem alienam, quia sacra est, immo, etiam si hoc ei displiceat, & libentiùs illam furaturus esset, si non esset sacra, adhuc est sacrilegij reus. Et ratio est; quia ad peccandum sufficit, vt quis faciat illud, quod debet

non facere, aut non abstinere ab eo, à quo debet abstinere; at totum hoc saluatur, etiam si non sit per se volita illa ratio, in qua fundatur malitia, sufficit enim, quòd ea sequatur obiectum, quod est per se volitum; eo enim ipso agens facit, quod debet non facere, & non abstinet ab eo, à quo debet abstinere; exempli gratia; cum quis furatur rem alienam, quæ est etiam sacra, quamuis non ideò eam furetur, quia sacra est, tamen committit contra virtutem religionis, seu, facit quod debet non facere ex vi præcepti pertinentis ad illam virtutem, quia surripit rem alienam sacram, quod est prohibitum præcepto illius virtutis.

4. Duæ autem regulæ solent assignari ad discernendas circumstantiàs tantùm aggrauantes ab eis, quæ mutant speciem. Prima. *Si circumstantia habeat ordinem conformitatis, vel difformitatis ad virtutem diuersam ab ea, ad quam habet ordinem ipsum obiectum, tunc mutat speciem; si verò non habet talem ordinem non mutat, sed aggrauat.* Exemplum: Furtum dicit difformitatem ad virtutem iustitiæ, quæ vetat rapere alienum; furtum vero rei sacræ addit difformitatem ad virtutem religionis, quæ prohibet ea violari, vel rapi, quæ pertinent ad Dei cultum; ergo circumstantia sacri in furto mutat speciem. Furtum verò centum aureorum supra furtum decem aureorum non addit difformitatem ad aliam virtutem distinctam à virtute iustitiæ; sed tantùm dicit maiorem difformitatem ad eam; ergo circumstantia maioris quãtitatis in illo furto non mutat speciem, sed tantùm aggrauat.

Secunda Regula datur à D. Thoma 1.2. qu.18. ar.2. Si ex circumstantia non potest haberi bonitas, vel malitia in actu, nisi supposita aliunde in eo bonitate, & malitia, tunc circumstantia non potest mutare speciem, sed tantùm aggrauare. Si verò, & illud potest, tunc potest mutare speciem. Exemplum: Multum, & parum, magis, & minùs præcisè sumpta non possunt ex se facere actum bonum, vel malum; possunt tamen augere bonitatem, vel malitiam, At circumstantia loci, aut personæ, aut finis possunt ex se facere actum bonum, vel malum, qui aliàs talis non esset; aliquis enim actus in loco sacro est illicitus, qui alibi nõ prohibetur, actus propter finem malum malè fit, qui secluso tali fine non malè fieret.

5. Verùm hæc secunda Regula reducitur ad primam, vel potiùs est eadem cum ipsa; ideò enim circumstantia potest dare actui bonitatem, vel malitiam non supponendo eam aliunde in actu, quia habet de se proprium ordinem conformitatis, vel difformitatis ad aliquam virtutem; in hoc enim consistit bonitas, vel malitia moralis; ideoque magis, & minùs, exempli gratia, non possunt dare speciem bonitatis, vel malitiæ actui, sed tantùm aggrauare, quia seipsis non habent peculiarem, & proprium ordinem, sed habent eumdem, quem habent res, quas affi-

ciunt,

ciunt, vel cuius sunt gradus; ideoque in radice idem sunt prima Regula, & secunda.

CAPVT XXIX.

Proponuntur, et soluuntur difficultates contra dicta de Circumstantiis.

1. Contra secundam regulam traditam ad discernendas circumstātias mutantes speciem ab aggrauantibus tantùm, arguitur primò. In furto rei Sacræ, vel homicidio personæ sacræ malitia sacrilegij, quæ est in illis actibus ratione circumstantiæ sacri, necessariò supponit malitiam furti, & homicidij ratione obiecti, idest, rei, & personæ; & tamen est malitia diuersæ speciei; ergo falsum est, tunc cicumstantiam dare nouam speciem, quando potest dare bonitatem, vel malitiam actui, non supposita ea aliunde in actu; siquidem in casu dat, & tamen supponit. Similiter in peccato adulterij essentialiter supponitur malitia luxuriæ, & tamen additur noua species malitiæ contra iustitiam.

Respondetur, quod in casu malitia sacrilegij supponit malitiam furti, vel homicidij ratione talis actus, siue malitiæ in particulari, non verò, quia ratio circumstantiæ sacri non possit ex se dare malitiam, non supposita ea aliunde in actu, quandoquidē ex se dicit proprium ordinem ad rationem. Ad sacrilegium ergo in furto necessariò supponitur malitia furti, & res aliena; quia non potest esse obiectum furti res sacra, nisi sit aliena; & similiter ad sacrilegium in homicidio necessariò supponitur malitia homicidij, quia non potest esse obiectum homicidij aliquod sacrum, nisi sit homo; itaque ex ratione particulari talis actus, fit, vt malitia ex circumstantia sacri necessariò supponat priorem malitiam, non verò ex ratione circumstantiæ sacri secundùm se, quasi ipsa non possit de se dare malitiam actui, nisi supponendo actum aliunde malum.

Et certè, illa Regula vt firma sit, cum dicitur, quòd illa circumstantia mutat speciem, quæ ex se potest dare malitiam actui non supponendo eam aliunde, non debet intelligi de omni actu, in quo reperitur malitia ex circumstantia; potest enim contingere, vt in aliquo actu necessariò supponatur alia malitia, vt dictum est; sed de actu indefinitè, seu de aliquo actu; & tunc Regula non tantùm est vera, sed etiam ferè per se nota; si enim potest ex se dare malitiam actui, potest dare speciem malitiæ, & non tantùm aggrauare. Ex certè D. Thomas his terminis

 sim-

simpliciter vtitur: *Cum circumstantia respicit specialem ordinem rationis, dat nouam speciem; quæ verò non respicit ordinem rationis, nisi supposita alia ratione obiecti, à quo actus habet moralem speciem, non dat nouam speciem, sed tantùm afficit eamdem*. Quo sensu intellecta Regula, non indiget pro sui defensione speculationibus illis, quas quidam Thomistæ, alijque excogitarunt.

2. Arguitur secundò. Celebrare in loco non sacro est sacrilegium; si verò addatur alia circumstantia, idest, celebrare sine vestibus sacris, non additur noua species malitiæ, sed aggrauatur idem peccatum sacrilegij; & tamen hæc circumstantia potest ex se dare actui speciem malitiæ sacrilegii; si enim quis celebret sine vestibus sacris, etiam si in loco sacro, sacrilegus est; ergo falsum est, quòd circumstantia, quæ potest ex se dare malitiam actui, det illi peculiarem speciem malitiæ.

Respondetur, non esse dictum in illa Regula, quòd circumstantia, quæ ex se potest dare malitiam actui, semper det illi nouam speciem malitiæ distinctam ab ea, quam dat obiectum, aut aliud attinctum per actum; sed quòd potest dare; & hoc est certum, & ferè per se notum, vt patere potest considerantibus; potest autem contingere, vt in aliquo particulari actu adsint plura de se opposita eidem virtuti, quorum propterea vnumquodque de se possit tribuere malitiam actui; & tunc ex concursu illorum, quia opponuntur eidem virtuti, aggrauabitur tantùm idem peccatum, non habebuntur diuersæ species malitiæ, vt in casu proposito celebrationis; quia enim tum ratio loci non sacri, tum ratio vestium non sacrarum opponuntur eidem virtuti Religionis, peccatum celebrationis tunc erit grauius in eadem specie sacrilegij, licet vnaquæquę ex illis rationibus possit hanc speciem malitiæ tribuere. Sed tamen in Confessione explicandæ sunt ambæ circumstantiæ, itaut pęnitens exprimat, se celebrasse, tum in loco non sacro, tum sine vestibus sacris, quòd docent etiam illi, qui aliàs tenent, non esse necessarium explicare in Confessione circumstantias merè aggrauantes propter particularem rationem harum circumstantiarum, quia vnaquæque de se dicit ordinem ad rationem, & potest constituere actum sacrilegum, vnde se habent vt causæ partiales ad dandam totalem illam malitiam sacrilegij, non vt obiectum, & circumstantia. Quando autem circumstantia habet ordinem ad diuersam virtutem ab ea, ad quam habet obiectum, vel alia circumstantia, tunc necessariò, & semper mutat speciem, & ita intelligenda est prima Regula tradita.

3. Arguitur tertiò. Magis, & minùs, multum, & parum computantur inter circumstantias aggrauantes tantùm, & tamen aliquando tribuunt primam bonitatem, aut malitiam actui; ergo falsum, &c. Antecedens patet in cibo, & potu; si enim quis multum comedat, peccat

peccat contra temperantiam; si verò nimis parum, peccat peccato insensibilitatis. Similiter; si quis, cui debentur decem, accipiat vndecim, illa acceptio constituitur in specie furti per circumstantiam quantitatis.

Respondetur, quod ly multum, & parum non debent sumi secundùm rem, seu in ordine ad minimum naturale, sed in ordine ad terminum pręfixum à ratione; excessus enim supra illum dicitur multum, defectus ab illo dicitur parùm; ratio autem præfigit terminum in cibo, & potu secundùm quòd apparet necessarium ad substentationem vitæ iuxta complexionem vniuscuiusque; vnde potest accidere, quòd quis plus comedens, non peccet peccato intemperantiæ; alter verò minus comedens peccet (loquendo, inquam, de plus, & minus secundùm naturam) quia, scilicet, in vno est maior indigentia cibi, quàm in alio. Hinc Philosophus definit, virtutes esse coniectatrices, idest, assequutrices medij non secundùm rem, sed determinata ratione, & prout sapiens determinauerit. Multum ergo, & parùm, magis, & minùs sumpta prout dicunt excessum, vel defectum respectu termini præfixi à ratione, non se habent, vt circumstantiæ morales, sed vt obiectum dans malitiam moralem actui; quamuis sint cricumstantiæ respectu rei, seu naturæ. Supposito autem hoc excessu, seu transgressione termini præfixi à ratione, maior, & minor excessus se habent, vt circumstantiæ, nec possunt ex se dare speciem bonitatis, & malitiæ. Sic, & illa acceptio vndecim erit in specie furti per hoc, quòd est vltra decem, qui excessus se habet vt obiectum morale, supra quod potest addi plus, & minus, vt circumstantia, nimirum si accipiantur duodecim, vel tredecim, &c.

CAPVT XXX.

An ad honestatem operis requiratur, vt fiat intuitu ipsius honestatis.

1\. PLuries diximus in præcedentibus, opus non esse honestum, nisi factum sit propter honestatem. Hoc ergo, quod supposuimus, modò ad examen reuocamus.

Conclusio ferè communis Theologorum est affirmatiua; docuit eam expresè Philosophus secundò Ethic. cap.4. Et 6. Ethic. cap.12., vbi ait; vt quis rectè agat, requiri, vt agat sciens, & eligens, & eligens propter ipsa, idest, propter honestatem virtutis; tenet etiam D. Thom. 1.2. qu.19. art.3. ad tertium, quem sequuntur sui discipuli, & præterea

terea Vasquez 1.2. disp.51. cap.3. Coninch. lib.1. de Virtutibus disp. 3. dub.4. Auersa 1.2. qu.18. sect.4. & alij Recentiores passim. Probatur. Vt opus habeat honestatem specialis virtutis, debet fieri ex intuitu honestatis illius virtutis; ergo, vt generaliter habeat honestatem virtutis debet fieri intuitu honestatis virtutis. Antecedens probatur; si quis faciat actum iustum, non tamen ex motiuo iustitiæ, sed ex alio, non operabitur iustè, nec iustitiæ laudem promerebitur, & hoc iudicio omnium prudentum; hinc dicitur Sapientiæ 6. *Qui custodierint iusta iustè* (i. ex fine iustitiæ) *iustificabuntur*; ergo, vt opus habeat honestatem specialis virtutis, debet fieri intuitu honestatis illius virtutis.

Probatur secundò. Quia opus non potest fieri, nisi, vel intuitu honestatis, vel intuitu delectationis; non enim datur alius finis; sed opus factum intuitu delectationis non est honestum, nullus enim hoc dixit, nisi fortè aliquis ex grege Epicureorum; ad summum enim aliqui dixerunt, opus factum intuitu delectationis, non esse malum, sed indifferens; ergo, vt opus sit honestum, debet fieri intuitu honestatis.

Probatur Tertiò Argumento, quòd sibi obijcit Medina, qui in hac re tuetur sententiam oppositam 1.2. quæst.59. art. 4. Si quis habeat duo iudicia: honestum est comedere: delectabile est comedere; si comedat, comestio absolutè non est potiùs conformis vni dictamini, quàm alteri; ergo non adest ratio, cur potiùs dicatur honestà, quàm non; ergo, vt sit honesta debet procedere ex iudicio, & motiuo honestatis.

2 Respondet ipse Medina; quòd comestio tunc erit bona, quia bonum fortiùs agit, quàm malum; & quia opus, quòd de se est conforme rectæ rationi, suaptè natura refertur in bonum honestum, licet operans de honestate non cogitet.

Hæc responsio nulla est. Si enim per ly comestio bona intelligit bonam moraliter, quod idem est, ac honestam, gratis omninò dicitur, & falsò asseritur, quòd fortiùs agit bonum honestum, quàm inhonestum immò, vt Tacitus ait Annal. lib.13. cap.3, præualent illicita. Et præterea, hic non est considerandum, quodnam sit fortius ad agendum, sed, in quod iudicium rationis debeat referri illa comestio, àn in iudicium de honestate, àn in iudicium de delectatione. Rursus ineptè dicitur, quòd opus, quòd de se est conforme rectæ rationi, suaptè natura referatur in bonum honestum; idem enim est, esse honestum, ac conforme rectæ rationi, vt ipsemet Medina contendit; quomodo ergo vnum reducitur in aliud? Præterea supponit, voluntatem posse agere nec intuitu honestatis, nec intuitu delectationis, id enim necessariò supponendum est ab ijs, qui tenent sententiam nobis oppositam, vt probatum est in secundo Argumento; at illud est impossibile; ergo &c.

3 In

3 In oppositum arguit Medina loco cit. Viri boni solent operari nō intendentes honestatem virtutis; ergo, vt opus sit honestum, non requiritur intentio honestatis. Et subdit hoc modò solitum arguere Aristotelem magnum Philosophum.

Respondetur, posse distingui Antecedens; non intendentes honestatem virtutis sub explicito conceptu honestatis, seù conformitatis ad legem, & rationem, transeat: sub conceptu implicito, & æquiualenti, quatenus, scilicet, opus apprehenditur vt laudabile, vel dignum præmio, vel placitum Deo, &c. negatur; & hoc sufficit, vt opus sit factum intuitu honestatis, & hoc modo solent operari viri probi; nec, credo, ipse Medina putaret, aut vocaret viros probos, qui operantur ob finem voluptatis, vel inanis gloriæ; hunc autem finem necessè est, vt habeat, qui non habet finem honestatis.

4 Obijci potest secundò. Actio voluptuosa delectat, etiam si non intendatur voluptas; ergo actio honesta honestat, etiam si non intendatur honestas.

Respondetur in Consequenti peti principium, dum vocatur actio honesta etiam, quæ non est intuitu honestatis; hoc enim est, quod nos negamus. Præterea. Delectatio est ex natura rei, idest, actionis, & obiecti, circa quod versatur; quarè non solùm, si non intendatur, sed etiam si auersetur delectatio, adhuc necessariò percipitur ex vi actionis erga obiectum. At honestas reperitur in actionibus ex motiuo, quo fiunt; nam subuentio pauperis, si fiat ex motiuo charitatis, honesta est, si autem ex appetitu inanis gloriæ, non est honesta; quare non est simile id, quod adducitur.

CAPVT XXXI.

Vtrum Idem Actus possit esse simul bonus, & malus?

1 QVoniam bonitas, & malitia actus humani sumitur per respectū ad diuersa, nimirum, ad obiectum, circumstantias, & finem, meritò quæritur; àn propter hanc varietatem respectuum possit idem actus simul esse bonus, & malus, veluti bonus per ordinem ad obiectum, malus per ordinem ad finem, aut circumstantias.

In hac re certum est apud omnes, eumdem actum non posse simpliciter, & absolutè simul esse bonum, & malum; Ratio est; quia vt ait D. Dionysius 4. de Diuinis Nominibus, bonum est ex integra causa,

malum

malum verò ex quocumque defectu; sed integra causa bonitatis actus est debitus ordo ad obiectum, circumstantias, & finem. Sapiens enim, ut Philosophus ait, operatur quod oportet, vbi, & quomodo oportet, ergo, si desit vnum ex his, quæ debentur actui, ipse erit absolutè, & simpliciter malus; ergo non potest idem actus esse simpliciter, & absolutè bonus, & malus, quia tunc simul uerificaretur, quod aliquid ei debitum deesset, & quod nihil ei debitum deesset. Et in hac re, ut dixi, nulla est controuersia.

2 Sed remanet inquirendum; àn propter defectum ex uno capite deperdatur, àn remaneat bonitas ex alio capite; exempli gratia; àn propter malum ordinem ad finem deperdatur bonitas ex ordine ad obiectum, itaut ille actus non possit dici bonus ex obiecto.

Respondendum censeo, distinguendo de Intentione, & de cæteris actibus. De Intentione dicendum est, quòd si est mala ex malo fine, non est bona ex medijs, etiam si hæc secundùm se sint bona, idest, actus boni. Exempli gratia: non est bona intentio humanæ gloriæ comparandæ, etiam si assumatur pro medio erogatio eleemosinæ. Probatur. Quia, actum intentionis esse bonum, non est tantùm finem eius esse bonum, sed etiam esse benè uolitum: potest enim dari actus malus circa obiectum bonum, ut odium uirtutis. Sed non est benè uolitus finis, quando intenditur assequendus per media mala, nec ipsum medium est benè uolitum, cum refertur ad finem malum; ergo, si Intentio est mala ex fine, non est bona ex obiecto, siue medio, immò ex relatione in malum finem uitiatur attinctio boni medij. Et idem est de Electione, quæ directè fertur in media bona ad finem malum. Probatur 2. Quia, cum uoluntas uult medium ex prauo fine, uel cum praua circumstantia, non uult ipsum, ut debet uelle; ergo, licet uelit obiectum bonum, non tamen benè uult illud; ergo non potest dici uolitio bona ex obiecto.

3 In hoc sensu maximè uerificatur illud axioma D. Dionysij, nimirum, in moralibus, quia non est bonus actus moralis, nisi integrè conformetur legi, quæ conformitas est bonitas eius. Lex autem præcipit, & de obiecto, & de circumstantijs, & de fine. Ergo quælibet non conformatio, uel defectus erga ista uitiat actum. In naturalibus uerò poterit fortassè minùs uerum uideri; si enim ex pluribus concurrentibus ad constituendam bonitatem alicuius deficiat tantùm vnum, non videtur illud absolutè, & simpliciter dicendum malum; quantùm enim ad rem constat, quòd in naturalibus defectus vnius partis, vel conditionis non tollit bonitatem aliarum; non enim, si in homine pes claudicat, etiā oculus caligat; ergo, quòd ex claudicatione pedis totus homo debeat appellari, malus esset tantùm modus loquendi, atque adeò axioma nullam veritatem nos doceret in rei natura, sed tantùm modum loquendi;

qui

qui sanè nec videretur rationabilis; nam potiùs videtur comparanda quantitas, & qualitas defectus cum quantitate, & qualitate perfectionis rei; &, si plura, aut magis substantialia sint ea, quæ deficiunt, quàm ea, quæ perficiunt, tunc res absolutè appellabitur mala; si autem è contra, videtur potiùs appellanda bona. Sed hæc obiter sint dicta. Sufficit enim ad præsens, quòd axioma illud maximè verificatur in moralibus, & in sensu à nobis explicato.

4 Probatur tertiò ex Augustino 4. contra Iulianum cap. 3. vbi prolixè probat, non esse veras virtutes, nec vera opera virtutum, quæ referuntur in malum finem, quia aliàs sequeretur, esse veram continentiam auarorum, qua abstinent à lautioribus cibis, vt sumptui parcant; & veram eorumdem prudentiam, qua vestigant genera, & occasiones lucrorum; & veram patientiam, qua multa tolerant, vt lucrentur, & similia. At, si in istis intentionibus adesset bonitas ex obiecto, nihil obstaret, quo minùs essent verè actus virtutum; nam virtutes specificantur per obiecta, non per fines; aliter vna tantùm esset virtus, quia vnus tantùm est finis; ergo secundùm Augustinum in illis intentionibus propter prauum finem non adest bonitas ex obiecto.

5 Quantùm verò ad cæteros actus, maximè externos, dico, quòd, si considerentur non vt ordinati in finem malum ab actu interno, sed vt sistunt in obiecto bono exteriori, possunt dici boni ex obiecto. Probatur; quia, vel finis sistit tantùm in apprehensione, & voluntate, ut, cum datur eleemosina propter inanem gloriam; & tunc actus externus, vt sistit in suo obiecto, idest, ipsa datio eleemosynæ certè est bona: uel finis est effectus consequens, ut, cùm quis dat eleemosynam, ut habeat occasionem furandi; & tunc, cùm ille effectus sit consequens, non afficit actũ externum, prout in præsenti fit, atque adeò ille, ut sistit in suo obiecto, est bonus. Ideò tales eleemosinæ non dicuntur malæ, sed malè ordinatæ, uel factæ.

Secus uidetur dicendum de circumstantijs; nam hæc comitantur, seù, circumstant actum, cum fit, itaut actus fiat in illis, uel cum illis; ergo, si actus exterior fit cum mala circumstantia, non uidetur bonus, atque adeò non trahit bonitatem ex obiecto, quam aliàs traheret.

Si uerò actus exterior consideretur, ut ordinatus ad finem prauum ab actu interno, nec sic debet dici malus ex obiecto, sed malè ordinatus; quę mala ordinatio, cum nihil intrinsecum ponat in actu, non immutat naturam eius, atque adeò non potest facere, ut euadat malus, si ex natura sua, siuè, ex obiecto est bonus, sed tantùm, ut sit malè ordinatus; id autem est ipsa malitia intentionis.

5 Dicet aliquis: Vel actus externus consideratur, ut imperatus ab interno, uel non: si non; ergo non est bonus moraliter, quia neque est

actus moralis, cùm non dependeat à uoluntate, & ratione; si sic, ergo non rectè dicitur, quòd ipse consideratus, ut sistens in obiecto bono, sit bonus ex obiecto, consideratus uerò, ut directus in finem prauum, non trahat bonitatem ex obiecto; siquidem, ut consideratus quatenus dependens ab actu interno, iam consideratur ut ordinatus ab illo in finem prauum.

Respondetur, actum externum moralem considerari utique, ut dependentem ab interno, dum consideratur ut moralis; & nihilominus etiam cum hac dependentia stat duplex eius consideratio; alia, ut sistit in suo obiecto, alia, ut dirigitur in finem prauum; potest enim considerari ut dependens ab actu interno in ordine ad suum obiectum, non uerò in ordine ad finem, idest, potest considerari, ut præcisè est attinctio obiecti imperata, atque adeo secundùm hanc considerationem habebit bonitatem moralem ex obiecto.

CAPVT XXXII.

Soluuntur Argumenta contra prædicta.

1. Contra primam Conclusionem arguit Lorca disput. 28. de Actibus humanis primò sic: In naturalibus defectus unius potentiæ, aut partis integrantis non tollit bonitatem in alijs potentijs, aut partibus integrantibus; etenim debilis uisu potest pollere auditu; nec qui claudicat, est etiam mancus; Ergo similiter in moralibus malitia ex fine non tollit bonitatem ex obiecto.

Respondetur negando Consequentiam; nam in primis non fit recta comparatio; non enim est quæstio de obiecto, fine, & circumstantijs secundùm se, sed de actu, qui terminatur ad ipsa; quare frustra Arguens comparat potentias, & partes naturales secundùm se ad obiectum, & finem secundùm se; nam ultrò concedimus, obiectum posse esse bonum secundùm se, etiam si finis sit malus secundùm se; sed quæstio est de actu, qui fertur in obiectum, cum circumstantiis, ad finem. Sicut ergo, licet una pars, uel potentia non reddatur secundùm se male ex malitia alterius, tamen ipsum totum denominat malum ex una parte, uel potentia mala; ita, licet malitia finis non reddat malum obiectum secundùm se, tamen actus, qui fertur in obiectum ad finem malum redditur malus ex malitia finis; quare Argumentum potiùs est ad oppositum.

Respondetur secundò, in naturalibus ad bonitatem unius potentiæ, uel partis sufficere propriam integritatem, quidquid sit de bonitate, uel malitia alterius partis, aut potentiæ: at ad bonitatem actus moralis non

non sufficit obiectum bonum secundùm se, sed requiritur, ut sit benè attinctum; non autem benè attingitur, cum ordinatur ad malum finem; vel attingitur cum circumstantijs prauis.

2. Arguit secundò. Circumstantia, vel finis malus non tollit ordinem ad obiectum bonum; sed ille ordo ad obiectum ex natura sua est bonus, & conformis regulis, vt supponitur; ergo remanebit in actu bonitas ex obiecto, licet adsit malitia ex fine.

Confirmatur primo: Bonitas circumstantiæ non est debita obiecto, nec ipsa circumstantia transit in obiectum; ergo remanet obiectum bonum, & ex consequenti remanet in actu bonitas ex obiecto.

Confirmatur secundò. Quia alias, qui daret eleemosynam propter inanem gloriam, non solùm in illo actu haberet malitiam inanis gloriæ, sed etiam immisericordiæ; quod est falsum.

Confirmatur tertiò. Qui facit eleemosynam propter inanem gloriam satisfacit præcepto de danda eleemosyna; ergo ille actus est bonus ex obiecto.

Respondetur ad Argumentum admissa Maiori, disting. Minorem: ille ordo ex natura sua est bonus, si sistat in obiecto, concedo, si excurrat ad finem malum, ordinando ad eumdem ipsum obiectum, negatur: benè fit eleemosyna ex natura sua, si fiat quatenus subuentio pauperis est; si autem fiat propter inanem gloriam, non benè fit. Nec reuera est idem ordo voluntatis, cum sistit in obiecto bono, & cum excurrit ad finem prauum, quia non est eadem intentio; quarè non rectè dicitur, quòd remaneat idem ordo ad obiectum. Hæc est mens Augustini 4. contra Iulianum, cap. 3 vbi docet, opera non fieri virtuosè, sed vitiosè, si fiant ad malum finem, quamuis non sint mala ex obiecto; vbi propè finem capitis de ipsa misericordia sic loquitur redarguens Iulianum: *Si Gentilis, qui non viuit ex fide, nudum operuerit, periclitantem liberauerit, ægri vulnera fouerit, &c. quæro abs te, vtrum hæc opera benèfaciat, an malè. Si enim quamuis bona, malè tamen facit, negare non potes, eum peccare, qui malè quodlibet facit &c.* Ex quo patet, quòd fundamentum nostrum, quo negamus in actu intentionis remanere bonitatem ex obiecto, quando refertur in finem malum, quia, scilicet, illud obiectum non est benè volitum, seù ille actus non benè fit, est ipsum fundamentum Augustini.

Ad primam Confirmationem, Respondetur, ex ea tantùm sequi, quòd obiectum secundùm se remaneat bonum, sed nostra quæstio est de volitione obiecti; hanc enim dicimus non esse bonam, dum obiectum aliàs bonum refert ad finem malum.

Ad secundam Confirmationem negatur Consequentia; non enim dicimus, quòd ex fine malo reddatur malum ipsum obiectum, seu me-

dium secundum se, atque adeò non dicimus, quod intentio circa finem malum, habeat duplicem malitiam, aliam ex fine, aliam ex obiecto, seu medio; sed tantùm, quòd tunc non habeat bonitatem ex obiecto, quam aliàs haberet, quia tunc non benè tendit per obiectum. Hinc Augustinus loco citato docet, quòd etiam misericordia possit esse mala, vt si quis infideliter, aut propter malum finem misereatur; neque tamen vult, quòd tunc misericordia euadat crudelitas, sed, quòd intentio tunc non habeat bonitatem ex obiecto, quia refert illud in malum finem.

Ad tertiam Confirmationem Respondetur; quòd etiam si ille tunc satisfaciat præcepto de danda eleemosyna, & propterea in illo actu non sit duplex malitia, tamen transgreditur præceptum negatiuum de non habendo pro fine suorum operum inanem gloriam, atque adeo ille actus est malus, & potius est actus ambitionis, vel cupiditatis inanis gloriæ, quàm misericordiæ. Potiùs tamen negandum est, tunc satisfieri præcepto diuino misericordiæ, non enim intenditur tunc exerceri actus misericordiæ, sed potiùs cupiditatis; sicut non satisfit præcepto confessionis, & communionis annuæ per actus sacrilegos, vt definiunt Alex. 7. in suo priori decreto, & Innocentius XI. feliciter regnans in suo. Etenim Deus præcipit actum misericordiæ descendentem ex fine virtutis misericordiæ.

3. Tertiò. Potest obijci; quia communiter Scholastici concedunt, quòd aliquis actus possit esse bonus ex obiecto, malus ex fine; immo Augustinus pluribus in locis, præcipuè lib. 4. contra Iulianum cap. 3. concedit, fieri opera bona à non benè facientibus, quia, scilicet, non ea referunt in debitum finem; quod idem est, ac illa opera esse bona ex obiecto, mala ex fine. Insuper 5. de Ciuit. Dei cap. 12. & 15. approbat opera Romanorum, dicitque eis retributam mercedem à Deo amplissimi imperij temporalis; sic enim loquitur cap. 15. citato: *Nisi Deus hanc terrenam gloriam excellentissimi Imperij Romanis tribuisset, non redderetur merces bonis actibus eorum, idest, virtutibus, quibus ad tantam gloriam peruenire nitebantur*; ergo in illis actibus erat bonitas ex obiecto, & tamen aderat malitia ex fine, vt ibidem, & alijs locis docet idem Augustinus; quia, scilicet, Romani ea faciebant, vel propter inanem gloriam, vel propter Imperium adipiscendum; ergo stant simul in eodem actu bonitas ex obiecto, & malitia ex fine.

Respondetur, non id velle Scholasticos, vt in intentione praua ex fine adsit bonitas ex obiecto, cum potiùs ex relatione ad malum finem deprauetur bonitas ex obiecto; sed, quòd non adsit in ea duplex malitia, altera ex obiecto, altera ex fine; vel, quòd haberet bonitatem ex obiecto, nisi ipsum referret in prauum finem. Idemque est sensus

Augustini admittentis opera bona à non benèfacientibus, quantùm .s. pertinet ad intentionem.

Ad illud de Romanorum imperio respondet noster Ariminensis in 2. dist. 27. qu. 1. ar. 3. ad 9. & in 1. dis. 1 qu. 3. artic. 2. ad 3. censeri ab Augustino illud imperium mercedem operum Romanorum iuxta intentionem eorumdem, quia, scilicet, ipsi propter illud assequendum ea opera faciebant: non verò iuxta intentionem Dei, qui opera mala non præmiat, sed punit: opera autem Romanorum censentur ab Ariminensi omnia mala, quia non procedentia ex fide in Deum verum, neque in eumdem relata ex charitate.

4. Hæc Ariminensis Responsio inde plurimis Theologis visa est rigidior, quia, vt ait noster Coquæus in Commento cap. 15. lib. 5. de Ciuitate Dei, non est negandum, in infidelibus reperiri aliqua opera bona moraliter ex genere suo, quæ proinde non sint indigna aliquo præmio temporali.

Quæ quidem specialis quæstio est. Sed Ariminensis responsio latiùs versanda, & Augustini mens diligentiùs vestiganda.

Et certè illa Argumento dissoluendo, nō sufficit: si enim Imperiū Romanorū non fuit merces operum eorūdem secundū intentionē Dei, oportet assignare intentionem, qua Deus ipsis illud concesserit, vel obtineri permiserit. Et quidem imperia non pura permissione, sed opere Dei dari videntur. Dicitur enim Daniel 4. 29. *Donec scias, quòd dominetur excelsus in regno hominum, & cuicumque voluerit det illud.* Ezechiel. etiam 17. 18. *Ecce ego dabo Nabuchodonosor Regem Babylonis in terram Ægypti: dedi ei terram Ægypti pro eo, quòd laborauerit mihi.* Augustinus quoque 3. de Ciuit. cap. 9., & de Spiritu, & littera cap. 31., & alibi ait, omnem potestatem esse à Deo, quamuis non omnem voluntatem; cum autem omnis voluntas etiam mala sit à Deo permissiuè, sequitur, quòd omnis potestas sit à Deo non tantùm permissiuè, sed etiam operatiuè. Quamuis autem idem Augustinus 22. contra Faustum c. 70. dicat: *Non est potestas, nisi à Deo, siue iubente, siue sinente*, hoc tamen potest censeri dictum ad differendam quæstionem, an omnis potestas sit à Deo iubente, ideoq; quod nulli quæstioni obnoxium erat, ibi prolatum Victoriam certè in bellis esse speciale opus, & munus Dei videtur docere apertè Augustinus 5. de Ciuit. cap. 19. 20. & 21., & potest colligi ex Scripturis, in quibus à Deo victoriæ de hostibus Nabuchodonosor, Cyro, aliisque Regibus promittuntur: inde etiam ipse vocatur Deus exercituum. Et Romani Gentiles Deam Victoriam coluerunt, & Ioui Capitolino post victoriam victimis, & hostium spolijs gratias agebant: adeò persuasum habuerunt, victoriam in bellis esse à Deo.

5. Sed

5. Sed concesso, quòd Regna, & Victoriæ non Dei opere, sed sola permissione obtineantur, assignanda certè est ratio, cur Deus permiserit à Romanis tot Regna, & victorias obtineri; & nisi dicatur, quòd propter bona eorum opera, non video quid aliud responderi possit. Nō me latet, Deum aliquando hæc concedere auaris, ferisque gentibus ad vindicanda aliarum gentium peccata. Legimus enim Habacuc 1: *Ecce ego suscitabo Chaldæos gentem amaram, & velocem, ambulantem super latitudinem terræ, vt possideat tabernacula non sua*. Et Isaiæ 10: *Assur virga furoris mei, & baculus ipse est: in manu eorum indignatio mea*. Et Iob 33: *Qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi*. Propter quæ ipse Augustinus 5. de Ciuit. cap. 19. dubitat, ne fortè alia causa adfuerit latentior, cur Deus Romanos ad tantam imperij gloriam consequendam adiuuerit .i. diuersa merita generis humana, quibus alias nationes subigi, Romanos verò imperare dignum fuerit. Sed tamen, quòd Romani tamquam crudeliores, & nequiores electi fuerint ad vlciscenda aliarum gentium mala, non videtur asserendum; tum quia Romani reuera tales præ aliis gentibus non fuerunt, immo iusto, & moderato imperio populos continebant, vnde plerisque bono fuit dominos habere Romanos: tum quia tunc falsò omnino dixisset Augustinus, concessum Romanis imperium propter bona eorum opera; qui in hac ipsa dubitatione innuit, Romanos præ cæteris gentibus fuisse meliores. Proindeque 5. de Ciuit. cap. 12. dicit: Deum, Occidentale imperium, quod magnitudine, & latitudine esset Orientali illustrius, illis potissimùm hominibus concessisse ad domanda grauia mala multarum gentium, qui causa honoris, laudis, & gloriȩ consulerent patriæ, in qua ipsam gloriā re quirebant, pro vno isto vitio .i. amore laudis pecuniæ cupiditatem, & multa alia vitia comprimentes.

Cum igitur hæc ita sint, necessariò videtur dicendum, permissum, siue datum Romanis imperium ex intentione Dei mercedem retribuentis bonis operibus eorum. Quod, cum negat Ariminensis, repugnat Augustino, quem se explicare putat: sic enim ille: *Nisi Deus hanc terrenam gloriam excellentissimi imperij Romanis tribuisset, non redderetur merces bonis operibus eorum .i. virtutibus, quibus ad tantam gloriam peruenire nitebantur*. Et in fine capitis: *Non est, quod de summi, & veri Dei iustitia conquerantur: perceperunt mercedem suam*. Vbi planè significat, ex iusta voluntate Dei retribuentis præmia pro meritis, datum, seu permissum illis imperium. Non enim contra iustitiam esset non dare illis mercedē, etiam quæ talis esset iuxta eorum intentionem, nisi eorum operibus deberetur; ergo verè, eos propter sua opera mercedem à iusto Deo consequutos, vult Augustinus. Nullo autem modo recipiendum est, quod reponit Ariminensis, Deum ea intentione mercedem imperii retribuisse

Roma-

Romanis, ne iniustus iudicaretur ab eis, qui Romanorum opera rectè facta putabant, adeoque meritò præmianda. Non enim, arbitror, Deus, aut tenetur, aut vult, fortasse nec potest, erroneis hominum deferre iudicijs; quin potiùs reuocat eos ab errore, sicut, & quilibet vir probus. Certè Romanorum plures, si fortè non omnes, pro sua Religione erga Deos, qua omnes gentes anteirent, imperium pariter in omnes ab ipsis Diis pro mercede retributum arbitrabantur. Sic enim Tullius Oratione de Aruspicum Responsis: *Quis est tam vecors, vt, cum Deos eße intellexerit, non intelligat eorum Numine hoc tantum imperium eße natum, & auctum, & retentum? Quàm volumus licet, P. C. ipsi nos amemus: tamen, nec numero Hispanos, nec robore Gallos, nec calliditate Pœnos, nec artibus Græcos, nec denique hoc ipso huius gentis, ac terræ domestico, natiuoque sensu Italos ipsos, ac Latinos, sed pietate, ac religione, atque hac vna sapientia, quòd Deorum immortalium Numine omnia regi, gubernarique perspeximus, omnes gentes, nationesque superauimus.* Numquid ergo pro hac credulitate, qua, & veros, & piè, religiosèque à se cultos Deos, eoque religionis merito tantam sibi eorumdem Deorum, vel iustitia, vel benignitate imperij gloriam contigisse Romani putabant, verus Deus aliquid operari, vel debuit, vel voluit, vel ex ipsa sua veritate potuit? Sicut autem falsum erat Romanorum iudicium de illorum veritate Deorum, deque sui cultus pietate, religione, & merito, ita falsum, iuxta Ariminensem, iudicium de operum Romanorum rectitudine, quæ de vero veri Dei cultu non descendebant, potiùsque ad falsa illa Numina referebantur. Ergo, sicut verus Deus nihil pro illa fide operatus est, ita neque dici debet, operatum pro falso iudicio de rectitudine operum Romanorum. Operari enim pro errore iudicij, est errorem fouere, atque adeo decipere, quod à Deo veritate alienissimum est.

Igitur, si verè imperium Romanorum merces fuit à Deo retributa operibus eorum, omnino sequitur, quòd, vel eorum opera fuerint, non tantùm bona, sed etiam benè facta, vel quòd, licet essent malè facta ex malo fine, adhuc retinebant bonitatem ex obiecto, prout erant administratio iustitiæ, subuentio pauperum, defensio innocentium, &c. id autem videtur esse contra primam nostram Conclusionem.

5. Respondetur, ex hac Augustini sententia non solùm non conuelli, sed confirmari totam doctrinam à Nobis præcedenti capite traditam. Diximus enim, quòd intentio mala ex malo fine non habet bonitatem ex medio, licet secundùm se bono, quinimmo vitiat illud; at de cæteris actibus, maximè externis, diximus, quòd si considerentur, vt sistunt in suo obiecto, boni sunt, si ipsum bonum est. Totum hoc docet Augustinus. Et primum quidem ostensum est capite præcedenti; secundum verò ostenditur. Nam 4. contra Iulian. cap. 3. dicit: *Possunt aliqua*

bona

bona fieri non benefacientibus, à quibus fiunt: Bonum est enim, vt subueniatur homini periclitanti, præsertim innocenti. Sed ille, qui hoc facit, si amando gloriam hominum magis, quàm Dei facit, non benè bonum facit, quia non bonus facit, quod mala voluntate facit. Ecce dicit bonum factum externum subuentionis periclitantis, licet non benè factum, si mala sit voluntate factum. Ibidemque obijcienti Iuliano: *Si gentilis nudum operuerit, &c., numquid, quia non est ex Fide, peccatum est* Respondet: *Prorsus inquantùm non est ex Fide peccatum est; non quia per se ipsum factum, quod est, nudum operire, peccatum est, sed de tali opere non in Domino gloriari, solus impius negat esse peccatum.* Item 1. Confess. cap. 12. *Me in litteras vrgeri oderam, & vrgebar tamen, & mihi benè fiebat, nec faciebam ego benè. Non enim facerem, nisi cogerer: nemo autem inuitus benè facit, etiam si bonum est, quod facit. Nec, qui me vrgebant, benè faciebant, sed benè mihi fiebat abs te, Deus meus. Illi enim non intuebantur quò referrem, quod me discere cogebant, quàm ad satiandas insatiabiles cupiditates copiosæ inopiæ, & ignominiosæ gloriæ. Sed de non benè facientibus tu benè faciebas mihi.* Ecce Augustinus, quamuis nec inuitum, nec habentem prauum finem dicat benè facere, admittit tamen bonum opus fieri ab vtroq; Rursus 4. contra Iulian. cap. 3. *Si & ipsa* (misericordia) *per se ipsam naturali compassione opus est bonum, etiam isto bono malè vtitur, & hoc bonum malè facit, qui infideliter facit.* Adeo autem Augustino visa sunt bona opera, quæ talia sunt ex obiecto, licet in malum finem relata, vt dicat, ea non fieri ab homine illa in malum finem referente, sed potiùs à Deo, qui benè vtitur etiam malis, eodem lib. & cap. contra Iulianum; ergo prorsus doctrina Augustini conformis, immo ipsa est doctrina nostra.

Et ex ea respondetur Argumento pro Confirmatione adducto. Dicitur enim de mente Augustini, retributam esse Romanis mercedem propter opera externa bona ex obiecto, quamuis mala intentione facta. Romani enim, vt ipse etiam dicit 5. de Ciuit. cap. 15. *Priuatas res suas pro Republica, aut pro eius ærario contempserunt, auaritiæ restiterunt, consuluerunt Patriæ consilio libero, neque delicto secundùm suas leges, neque libidini obnoxij, &c.* Talibus autem operibus, idest, bonis ex obiecto, etiamsi mala intentione factis, cum per ea impleta est voluntas Dei, vel erectione oppressorum, vel impiorum punitione, vel alio quopiam modo, solet ipse retribuere præmium temporale.

6. Quod, ne videatur, vel difficile, vel nouum, aut falsum aliquibus sacrarum litterarum authoritatibus comprobandum est.

Primò. Ezechielis 29. 18. dicitur: *Nabuchodonosor Rex Babylonis seruire fecit exercitum suum seruitute magna aduersus Tyrum, & merces non est reddita ei, neque exercitui eius pro seruitute, qua seruiuit mihi aduersus*

eam.

eam. Proinde ecce ego dabo Nabuchodonosor Regem Babylonis in terra Ægypti. Ex quibus verbis inferunt Adam, & Bellarminus, adesse in infidelibus opera bona. Sed si intelligant opera bona, scilicet, etiam benè facta, non rectè inferunt. Nam illi, vtpote infideles, non fecerunt ea opera, vt Deo seruirent, immo Nabuchodonosor ex libidine dilatandi imperij; quod ait Caietan. opusc. tom. 3. tract. 11. cap. 8., & ante ipsum Theodoretus; ergo non erant opera benè facta, sed tantùm bona ex obiecto, quatenus punitio impiorum, quam Deus volebat; & tamen præmium temporale illis retributum est à Deo.

Secundò. Lib. 4. Regum cap. 9. & 10. retribuitur Iehu pro mercede Regnum Israeliticum vsque ad quartam generationem, quia studiosè impleuit voluntatem Dei de delenda domo Achab. Et tamen, ipsum eam obedientiam exibuisse pro cupiditate propriæ dominationis, ait Augustinus lib. contra Mendacium, cap. 2., eiusque cor non fuisse rectum coram Domino dicitur quarto Regum cap. 10., immo coluisse vitulos aureos ibidem refertur, & vindicandum sanguinem Iezrahel super domum Iehu minatur Deus Osææ. 1.; ergo Deus mercede temporali remuneratus est opera Iehu, quibus impleta est voluntas eius, quamuis illa mala intentione fuerint facta.

Tertiò. Danielis 4. Nabuchodonosor adhuc infideli dicitur: *Peccata tua eleemosynis redime, & iniquitates tuas misericordijs pauperum: forsitan ignoscet delictis tuis.* Eleemosinæ autem ab infideli certè referendæ non erant ad Deum verum, sed vel ad idolum, vel ad summum erogandæ ex pietate naturali, & tamen prodesse ei poterant ad euadendam, vel minuendam pęnam tēporalem proprijs sceleribus debitam; nec alia ratione, nisi quia erant bonæ ex obiecto, quia subuentio pauperum.

Quartò. Exodi 1. legitur, Deum ædificasse domos obstetricibus Ægyptiis; & Iosue 2. benefecisse Rahab meretrici, quia mendacijs suis liberarunt, ille infantes, hæc explorantes Hebræos à nece. Quamuis autem Augustinus contra Mendacium cap. 15. dicat, non ideò hæc præmia illis retributa, quia mentitæ sint, sed quia in homines Dei misericordes fuerint, itaut in eis non remunerata sit fallacia, sed beneuolentia, benignitas mentis, non iniquitas mentientis, tamen D. Thom. 2. 2. qu. 100. ar. 4. ad 4. dicit, ipsum actum externum mendacij potuisse remunerari; sic enim loquitur; *Alio modo potest considerari (*mendacium obstetricū*) quantùm ad ipsum exteriorem actum mendacij, quo quidem non potuerunt æternam remunerationem mereri, sed fortè aliquam temporalem remunerationem, cuius merito non repugnabat deformitas illius mendacij, sicut repugnabat merito remunerationis æternæ.* Hæc ille. Quæ sententia, licet non placeat Pererio disp. 9. in cap. 2. Exodi, non propterea D Thomas amittit suam authoritatem. Multò autem grauius est, actum

externum habentem malitiam mendacii capacem esse remunerationis temporalis, quàm actum externum bonum, prout sistit in suo obiecto. Cumque non alia ratione, ni fallor, possit actus exterior ille mendacii apparere capax remunerationis temporalis, nisi quia fuit medium ad liberandos Hebræos, multò fortiùs Nos dicere possumus, remunerari à Deo bonos actus externos, quibus vtique impletur voluntas eius, dum administratur iustitia, punitur impius, innocens liberatur, suscipitur nudus, fouetur ægrotus, &c.

Potest etiam probari ex Augustino; tum ex doctrina, occasione cuius hæc diximus, quod, scilicet, Romanis retributa fuerit merces imperij propter bona eorum opera; tum quia 5. de Ciuit. cap. 15. ait: *De talibus, qui propter hoc boni aliquid facere videntur, vt glorificentur ab hominibus, etiam Dominus ait: Receperunt mercedem suam*. Vbi docet, reddi à Deo mercedem temporalem operibus bonis ex obiecto, etiam si prauo fine inanis gloriæ facta sint.

8. Sed adhuc probari potest ratione. Nam apud homines non in vitium prodigalitatis, sed in virtutem liberalitatis refertur, si quis percepta voluptate, aut aliqua mentis oblectatione, siue satisfactione ex opere alterius, remuneretur illum, etiam si opus non in gratium sui, sed alio fine factum sit: immo idest vsitatum apud viros nobiles, vel diuites; eiusque rei exemplũ habetur 2. Regum cap. 3., vbi Dauid summa humanitate, & honore excepit Abner, qui reducere nitebatur ad eum Regnũ Israel, quamuis id non beneuolentia in ipsum, sed cupidine vltionis in Isbosehet filiũ Saul faceret. Atq; id etiã in similibus occasionibus fieri solet à Principibus. Item. Solent homines benefacere ijs, qui aliquid mali eorum causa passi sunt, saltem quantùm sufficit ad malum illud recõpensandum, etiam si nulla fuerit patientium intentio patiendi pro ipsis; atque id commendabile censetur. Deus autem ipse hac de re egregium præstitit exemplum in Sanctis Innocentibus, quos, quia interfecti sunt pro Christo, licet in eis nec Fides Christi fuerit, multò minus intẽtio patiendi pro Christo, Martyrum gloria sublimauit; ergo Deus liberalissimus remuneratur homines propter opera bona ex obiecto, seu, ex quibus adimpleta est voluntas eius, etiam si illa alio fine facta sint.

Tandem. Summi Pontifices in Iubilæis solent iniungere eleemosynas pro illis lucrandis. Si autem quis seruo committat erogationem eleemosynæ, & ille non eam eroget, sed sibi retineat, Dominus non lucratur gratias iubilæi, quia non factum est opus iniunctum, idest, nõ est subleuatus pauper, quod intenditur à Pontefice, quamuis nulla id acciderit Domini culpa, qui & voluntatem ex se habuit efficacem subueniendi pauperi, & detrimentum sentit pecuniæ, quam seruo commisit; ergo opus externum bonum subuentionis pauperis, vel conflat,

vel

vel complet meritum ad gratias iubilæi lucrandas; ergo non debet videri mirum, si dicatur, opus externum ex obiecto bonum, etiam si prauo fine factum, habere apud Deum mercedem temporalem, quia per eum impleta est aliqua Dei voluntas; salua tamen semper remanente pœna, quæ in iudicio Dei reseruatur pro mala intentione, dum opera bona ex obiecto referuntur in prauum finem.

Vltimò. Communis est doctrina, opera bona ex obiecto facta ab existente in mortali, licet omnino indigna sint præmio æterno, posse tamen, & solere tẽporalibus bonis à Deo præmiari, ne apud ipsum, qui Iustitia est, vllum remaneat bonum non præmiatum, sicut nullum malum remanet impunitum. At quamdiu quis est in mortali non habet Deum vltimum finem, immo est ab eo auersus, proindeque non refert opera sua in illum, sed in alium finem vtique prauum. Ergo nil noui afferimus, dum dicimus, opera bona ex obiecto, quamuis non relata in debitum finem, temporali mercede à Deo præmiari.

Ex his omnibus patere potest, quòd, quidquid sit: an Romani, vel vniuersaliter infideles potuerint, vel possint benèfacere sua opera, adhuc capaces sint remunerationis temporalis à Deo propter opera bona ex obiecto, quamuis non benè, idest, non bona intentione facta; atque adeò stat doctrina Augustini, quòd pro mercede bonorum operum redditum sit Romanis à Deo præmium temporale imperij; etiamsi ipse alias docuerit, vel docuisse videatur, non posse infideles benè, idest, bona intentione sua opera facere, quod Nos modò in medio relinquimus. Sed illud maximè addendum est, quòd, etiam si in infidelibus, quamdiu infideles sunt, semper habitualiter adsit intentio mala, qua opera sua referunt in idola, vel saltem non in Deum verum: non tamen necesse est, quòd semper talis sit actualiter, vel etiam virtualiter; non enim est necesse, vt semper cogitent, aut afficiantur erga idola; ergo possunt in erogatione eleemosinæ, vel alio opere bono ex obiecto moueri ab honestate misericordiæ, vel alterius virtutis; tum que maiori ratione potest retribui talibus operibus merces temporalis, quamuis semper eorum actibus desit relatio in Deum verum, immo adsit habitualiter relatio in alium finem; ex quo; an sequatur, eorum opera semper dicenda esse defectuosa, idest, nõ benè facta, an vero, eo non obstãte, possint dici benè facta, & ex nullo capite defectuosa, in eo re vera est controuersia de possibilitate operum plenè bonorum in infidelibus, maximèque de mente Augustini, quam nos, Deo dante, in materia de Gratia discutiemus.

9. Errare autem putamus eos, qui opera bona entitatiuè supernaturalia tantùm ab Augustino denegata esse infidelibus putant, quæ quidem ferè vna vox est Recentiorum; cum semper ille defectum bonæ in-

tentionis in infidelibus arguat, & exindè eorum opera non omnino bona dicat; quod maximè patet in verbis supra relatis ex 4. contra Iulianũ cap. 3., vbi Iuliano obijcienti: *Si gentilis nudum operuerit, &c. numquid, quia non est ex Fide, peccatum est?* Respondet: *Prorsus, inquantum, non est ex Fide peccatum est, quia, de tali opere non in Domino gloriari, solus impius negat esse peccatum.*

Patet etiam; quia Augustinus opera infidelium, & quæcumque non procedunt ex auxilio gratiæ non solùm negat esse bona, sed etiam affirmat esse malè facta; opus autem non potest dici malè factum, quia non est supernaturale, aliter nullũ opus naturale posset esse bonũ, quod Aduersarij maximè negant; & præterea ly malè factum dicit in opere defectum debitæ relationis ad finem, non naturam, siue, entitatem operis; & mirum est, potuisse Auersam 1.2. qu. 109. sect. 5; versùs finem asserere, quòd opus non habens valorem ad salutem. i. secundùm ipsum, non supernaturale possit dici peccatum, & quòd soleat vocari nihil, eo quia Christus Dominus dixit: *Sine me nihil potestis facere*; & Apostolus: *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Quasi verò Christus Dominus id ibi significare intenderit, nos sine ipso posse peccare, & non potiùs, nos sine ipso nullum opus bonum, aut conducens ad salutem facere posse, vt patet ex contextu, & communi Interpretum sensu: aut Apostolus id etiam voluerit, quòd peccatum illi prosit (quæ certè intelligentia stultissima est) & non potiùs, quòd opera non facta ex charitate, non conducant ad salutem. Sed, & si opus non habens valorem ad salutẽ dicatur nihil, quia nullius valoris, siue æstimabilitatis, non sequitur, posse dici peccatum, si non sit malum, vel malè factum.

10. Cum ergo Augustinus illa opera semper dicat non benè facta ex defectu debitæ intentionis, siue relationis in finem, planè sequitur, non ideo dici non benè facta, quia non sunt supernaturalia. Cumque volitio alicuius boni honesti, puta, subuentionis pauperis possit haberi absque auxilio gratiæ (numquam enim Aug. id negat, immo admittit, vt potest haberi ex supradictis) nec sit necesse, vt talis volitio semper, vel actualiter, vel virtualiter referatur in idolum, aut inanem gloriam, aut alium prauum finem (quæ enim huius necessitatis ratio afferri potest?) immo possit sistere hoc modo in suo obiecto, relinquitur, vt solùm habitualiter referatur in malum finem, quia, scilicet, eliciens illum habet voluntatem habitualiter à Deo auersam, atque in alium finem, vtique prauum, conuersam, vt potè idoli, aut inanis gloriæ, & generaliter ad seipsum: non enim videtur possibile, vt homo non habeat saltem habitu constitutum vltimum finem, vel secundùm cupiditatem, vel secundùm charitatem: hæ enim sunt duæ arbores facien-

tes fructus malos, vel bonos Matthæi 7., & duo amores fabricantes, vel cælestem Hierusalem, vel Babel terrenam, iuxta Augustinum 14. de Ciuit. cap. 28. Ergo talia opera sunt tantùm habitualiter mala, quatenus procedunt à voluntate habitualiter auersa à Deo, & conuersa ad creaturas; nec alia malitia potest in illis attendi, cum illam specialiter non contrahunt ex obiecto, aut circumstantia, aut fine actualiter, vel virtualiter intento. Ex quo sequitur, vnam eamdemq; malitiam adesse in omnibus huiusmodi operibus. i. non tot ibi adesse malitias distinctas, quot sunt opera: prorsus enim intolerabile est, vt infidelis tribuēs decem eleemosynas ex motiuo humanæ miserationis, faciat decem peccata habentia decem distinctas malitias: præstaret enim, vel pauciores, vel potiùs nullas facere, quod quis dicat? Adest ergo vna habitualis malitia in omnibus hisce operibus, quæ adest in voluntate, etiā si nullum opus fiat. Et hæc mihi videtur mens Augustini, cuius proinde sententia non est dura, vt apparet iuxta aliàs interpretationes. Sed de hac re diligentiùs in Opere de Gratia. Nimium enim fortasse in hac re non directè pertinente ad nostrum propositum expatiati sumus.

CAPVT XXXIII.

An Intentio possit esse bona ex fine, mala ex mediis?

1. AVthores, qui docent, posse esse actū bonum ex obiecto, malum ex fine, quærunt specialiter de intentione: an possit esse bona ex fine, mala ex medijs. Sicut enim eleemosyna data propter inanem gloriam videtur bona ex obiecto, mala ex fine, ita videtur, quòd intentio, verbi gratia, furandi ad subueniendum pauperi, sit mala ex medio, bona ex fine.

Dicendum est cum nostro Ægidio in 2. dist. 36. quæst. 2. artic. 3., quòd etiam si aliquis actus possit esse bonus ex obiecto, malus ex fine, tamen ipsa intentio non potest esse bona ex fine, mala ex medijs. Est etiam sententia communis. Probat Ægidius; quia malæ rei non potest esse bonus finis, &, quia priùs est agere, quàm consequi finem; ergo si actui inest malitia ex obiecto, ipse est veluti fundamentum malum; supra quod non potest construi bonum ædificium, sicut, inquit, ex malo corio non fit bonus sotularis; quamuis possit supra fundamentum bonum, construi ædificium malum.

2. Sed

2 Sed hæc ratio non militat; nam, cum dicitur, malæ rei non posse esse bonum finem, videtur peti principium; hoc ipsum enim erat probandum, quia hoc ipsum negant, qui volunt, malum obiectum posse ordinari ad bonum finē. Certè malæ rei potest esse bonus vsus, vt patet per Augustinum in libris de Nuptijs, & Concupiscentia, & contra Iulianum, in quibus defendit à peccato nuptias, quia benè vtuntur malo concupiscentiæ. Igitur probandum erat, quòd malæ rei. i. mali actus non possit esse bonus finis, seù, quòd per malum medium non potest benè intendi finis, quamuis secundùm se bonus. Illud autem, quòd priùs sit agere, quàm consequi finem, non est ad propositum de intentione; nam intentio priùs respicit finem, quàm media; quarè media non se habent vt fundamentum, finis vt ædificium, immò ex opposito, finis vt fundamentum, media ut ædificium; ergo argumentum potest conuerti ad oppositum; nam sicut medium, seù actio circa medium antecedit finem in executione, ita finis antecedit medium in intentione; & sicut finis in executione fundatur in actibus circa media, ita media, vel actus circa ipsa fundantur in volitione finis secundùm ordinem intentionis. Ergo, si non obstante mala intentione finis, quæ est fundamentum cæterorum actuum, possunt cæteri actus esse boni ex obiecto, ita non obstante malitia electionis mediorum ex obiecto, poterit intentio finis esse bona.

3 Probatur igitur aliter Conclusio; Quia intentio fertur simul in finem, & in media, idest, in finem, vt obtinendum per media; non enim hic loquimus de simplici volitione, aut complacentia finis; igitur, vt intentio sit bona non sufficit, finem esse bonum secundùm se, sed debet esse benè intentus; nam vniuersaliter bonus actus est bona attinctio obiecti. Non est autem benè intentus, quando intenditur assequeuendus per media mala; sicut generaliter, vt actus sit bonus ex obiecto, non sufficit, vt obiectum secundùm se sit bonum, sed debet esse benè volitum; ergo non potest esse bona intentio, quando intenditur finis obtinendus per media mala, licet ipse finis secundùm se sit bonus; & ex hoc remanet etiam soluta superior Obiectio.

De electione, quæ est etiam actus internus, non adest specialis difficultas; constat enim, quòd electio mala ex obiecto malo non potest reddi bona per aliquid superueniens.

CAPVT

CAPVT XXXIV.

An possit dari actio indifferens, idest, nec bona, nec mala?

1. INdifferens est medium inter bonum, & malum, non quidem participatione vtriusque, qua partim sit bonum, partim malum, sed per abnegationem, quia nec bonum, nec malum. Cum ergo hucusque considerauerimus: àn, & quanam ratione actiones humanæ sint malæ, vel bonę, videndum est; an sint, vel possint esse indifferentes.

2 In hac Controuersia primò dicendum est: Actionem humanam consideratam ex aliquo capite tantùm, i, non ex omnibus quæ in ea considerari debent, posse esse indifferentem. Est sententia communis; & patet; quia eleuatio festucæ, si consideretur præcisè, vt attingentia obiecti, nec bona est, nec mala, quia nec est prohibita, nec præcepta, aut consulta. Similiter; voluntas permittendi peccata est de se indifferens, & redditur bona, vel mala ex fine; vndè Deus permittit peccata ob aliquem bonum finem, quia nulla voluntas Dei potest esse non bona.

3 Dicendum secundò: Actionem humanam, si consideretur ex omnibus capitibus, idest, non tantùm ex obiecto, sed etiam ex circumstantijs, & maximè ex fine, non posse esse indifferentem. In hac re est Controuersia, & quidem grauis inter Scholasticos; tamen proposita Cõclusio est D.Thomæ 1.2. quæst. 18. art.9. Ægidij in 2.dist.40. quæst.2. art.3. quos sequuntur eorum discipuli, & plerique etiam ex Recentioribus.

Probatur. Quia vnusquisque tenetur dirigere actiones suos in finem honestum; Ergo, licet actio sit indifferens ex obiecto, vt eleuatio festucæ, vel dirigitur in finem honestum, & tunc bona est; vel non dirigitur, & eo ipso est mala, nimirum, otiosa; loquimur autem de actionibus procedentibus ex deliberatione. Antecedens probatur; quia, vt docet Christus Dominus Matth. 12., de omni verbo otioso reddituri sumus rationem in die Iudicij. Verbum autem otiosum definitur à D. Gregorio 7.Moral.cap.17.& 3. sui Pastoralis cap.37.Quod, aut ratione iustæ necessitatis, aut intentione piæ vtilitatis caret. D.etiam Basilius in Regulis breuioribus interrogatione 13 *Omne* inquit, *verbum, quod ad propositum in Domino vsum non facit, otiosum est*. Et interrogatione 24. *Adeò*, inquit, *magnum est otiosi verbi periculum, vt licet genere ipso de numero bonorum sit, quod dicitur, tamen, nisi ad intentionem fidei dirigatur,* nequa-

nequaquam liber à periculo est, qui illud loquitur; quippe qui, eò quòd ad ædificationem illud non accommodauit, contristasse noscitur Spiritum Sanctum Domini; quàm verò perniciosa res sit contristare Spiritum Sanctum, quid opus est, vt dicatur? Et in Constitutionibus Monasticis cap. 12. *Verborum,* inquit, *vtilitas ea, opinor, fuerit, si aut de virtute in loco disseratur, aut, si ad rei alicuius, quæ facienda est, instèt, vrgeatque vsum, sermo accommodetur, aut etiam denique ad audientium ædificationem referatur. Qui autem in alio quocumque genere sermonis versantur, ij reijci tanquam supervacanei, & inutiles debent.* D. etiam Hieronym. lib. 2. in Matth. cap. 12. *Otiosum* inquit, *verbum est, quod sine vtilitate, & loquentis dicitur, & audientis;* & idem solent dicere cæteri Patres. Hinc à Magistris vitæ spiritualis assignantur remedia ad vitandum huiusmodi peccatum otiositatis in verbis, nimirum, discere, & assuescere vtiliter loqui, & considerare, quàm pretiosum sit tempus, quod inutiliter loquendo teritur. De quibus videri potest Rossignolius in suo præclaro opere de Disciplina Christianæ Perfectionis lib. 2. cap. 12.

Respondet Auersa 1. 2. quæst. 18. sect. 26., verba, vel facta otiosa ea esse, quæ non fiunt ob conuenientem naturæ commoditatem, siue ad subleuandam aliquam indigentiam; vel, si fiant ob superfluam commoditatem, aut voluptatem.

Sed certè strictiùs de verbis otiosis loquuntur Patres; quare non est hìc audiendus Auersa Insuper, vt ait Aug. 1. de Lib. arb. cap. 8: *Belluarum est appetere voluptates corporis, & vitare molestias.* nisi fiat ob finem honestum; aliter fit ob finem delectationis, qui est proprius belluarum, atq; adeo malus.

3 Solet etiam probari Conclusio ex Augustino lib. 2. de Peccatorum meritis, & remissione cap. 18. vbi sic ait: *Voluntas, mirum, si potest in medio quodam ita consistere, vt nec bona sit, nec mala; aut enim iustitiam diligimus, & bona est, aut si omninò non diligimus, non bona est; quis verò dubitet dicere, voluntatem nullo modo iustitiam diligentem non modò esse malam, sed etiam pessimam voluntatem?*

Sed reuera Augustinus his verbis non id significat, vt nullus actus possit esse indifferens. Primò enim id non est adeò certum, vt possit dici indubitabile; quare non assereretur ab Augustino, qui ferè semper loquitur dubitatiuè, & disputando, non asserendo; dum certa rationem momenta non occurrunt. Secundò. Quia actus otiosus est tantùm venialiter malus; non ergo Augustinus appellasset pessimam voluntatem propter actum otiosum. Ergo Augustinus non loquitur de uoluntate secundùm quemlibet actum suum; satis enim absurdum est proferre, voluntatem quolibet actu suo esse vel bonam, vel pessimam; sed de statu voluntatis; si enim voluntas, vel virtualiter, vel actualiter, vel habi-

tua-

tualiter diligit Iustitiam, bona est; si verò nullo ex his modis, pessima est. Atque in hunc modum etiam Augustinum explicat Auersa 1.2. quæst. 18. sect. 27.

4 Meliùs ergo probatur Conclusio ex Augustino in Prologo Retractationum, vbi dicit, se terreri plurimùm ea sententia (Prouerb. 10.) qua dicitur: *In multiloquio non effugies peccatum*; eo quia de tam multis disputationibus suis multa colligi possunt, quæ si non falsa, certè videantur, siuè etiam conuincantur non necessaria; quemlibet autem fidelium Christus terruit, dum ait: *Omne verbum otiosum, quodcumque dixerit homo, reddet pro eo rationem in die iudicij*; ergo Augustinus iudicat peccatum dicere, vel scribere aliqua, quæ, licet non sint falsa, non sint tamen necessaria; quia, nimirum, scripta sunt, & verba otiosa, ac proindè terretur plurimùm de his, tanquam pro eis redditurus rationem in die iudicij; ergo secundùm Augustinum omnes actus, etiam loquendi, & scribendi, qui non sunt ex necessitate, vel honestate peccata sunt; ergo non datur actus indifferens, quia secundùm aduersam sententiam illi actus sunt indifferentes, qui nec fiunt ex necessitate, nec referuntur in finem honestum.

Vasquez concedit, Conclusionem, quam tuemur, esse Augustini, & Patrum eius discipulorum; tamen dicit, se in hac re non esse cum Augustino. In quo tacitè reprehenditur ab Ouuiedo discipulo dicente, se potiùs à sententia discessurum, quàm contra Augustinum eam defensurum; quod etiam indicat Auersa loco citato.

Sed ex his patere potest, non rectè ab eodem Auersa explicari authoritates Patrum de dictis, & factis otiosis, dùm dicit, verba otiosa, & inutilia, vel facta ea esse secundùm Patres, quæ non fiunt ob conuenientem naturæ commoditatem, siue ad subleuandam aliquam indigentiam, vel, si fiant ob superfluam commoditatem, aut voluptatem. Patres enim strictiùs loquuntur de verbis, & factis otiosis, vt patet maximè ex August. hic, cui concordat D. Thomas 1.2.q.74.ar.8. dicens, quòd, cogitare inutiliter de aliquo obiecto, est peccatum.

5 Probatur Conclusio secundò ratione; Quia quod non fit propter honestatem, vel propter vtilitatem ad honestatem, neque propter necessitatem, (quod etiam honestum est) restat, vt fiat propter delectationem; sed operari propter delectationem est malum; ergo non datur actus indifferens. Minor probatur; quia natura non statuit finem in delectatione; licet enim eam posuerit in aliquibus actibus, vt comestione, & actibus venereis, tamen finis eius non est delectatio, sed opus ipsum; quia enim hæc opera necessaria erant ad conseruationem, vel indiuidui, uel speciei, ideò, ut alacriùs fierent, posuit in eis delectationem tanquam escam ad allicienda animalia; finis autem naturæ est opus

ipſum; ergo contra inſtitutum naturæ eſt operari propter delectatio-nem, cum è contra delectatio debeat referri ad opus. Hinc Auguſtinus 10. Confeſſ.cap.33., ut peccatum commemorat ſumere alimenta non tanquam medicamenta, ideſt, non tamquam ſubſidia ad reficiendas uires corporis, ſed propter delectationem. Et cap. 34. tamquam peccatum commemorat uoluptatem captam de ſuaui, & artificioſa uoce cantantium, ſi nimirum animus attendat propter uoluptatem; & eò uſque procedit, ut ideò tantùm iudicet, retinendum cantum in Eccleſia, quia utilis eſt ad excitandos affectus in Deum, cum ipſemet fleuiſſet uberrimè in hymnis, et canticis ſuauè ſonantibus in primordijs recuperatæ fidei ſuæ; &, niſi adeſſet hæc utilitas, non iudicaret retinendum cantum in Eccleſia; & nihilominus hoc ipſum non conſtanter affirmat, ſed, ut proferens ſententiam non irretractabilem; adeò cauebat periculum peccati, ſi poneretur finis cantus, uel eius auditus in delectatione. Inde etiam in Regula expreſsè prohibet, ut nè cantetur, niſi quod legitur eſſe cantandum; addens: *Quod autem non ita ſcriptum eſt, vt cantetur, non cantetur*: Quia nempè, uoluntas canendi ea, de quibus non erat præceptum, facile deſcenderet de appetitu uoluptatis in cantu; & fortè hac ratione plerique Regularium Ordines, & maximè ex ſtrictioribus omnem cantum in ſuis Choris, & Eccleſijs inhibuerunt; ſed de hac re plura dicimus in ſecunda noſtra Elucubratione. Ex quo patet, quàm laxa ſit eorum diſciplina, qui docere non dubitant, opera facta non propter neceſſitatem, ſed propter delectationem, non eſſe mala, ſed indifferentia. Madernus admittit præter honeſtum, & delectabile aliud tertium bonum, nimirum, commodum naturæ, propter quod operari non ſit quidem honeſtum, ſed neque ſit inhoneſtum. Sed hoc tertium genus boni finalis nec Ariſtoteles nec ullus Philoſophorum admiſit, & ipſum commodum naturæ poteſt attingi, uel ut delectabile, uel ut honeſtum, & potiùs idem uidetur eſſe, ac utile.

6 Probatur 3. Non poteſt dari actio naturalis indifferens, ideſt, neque bona, neque mala; ergo neque actio moralis. Antecedens probatur; quia, uel actio naturalis attingit finem intentum à natura, uel non; neque inter hæc duo cadit medium, cum ſint contradictoria; ſi attingit, bona eſt; ſi non attingit, eſt mala; unde dicitur bona digeſtio, quæ tranſmutat cibum in ſubſtantiam aliti; mala uerò, quæ id non præſtat; & quò magis actio naturalis recedit à fine, eò peior eſt. Probatur Conſequentia: quia ſicut natura eſt ordinata ad ſuum finem, ita creatura rationalis ad finem honeſtatis, qui eſt proprium bonum eius; ergo quando non operatur ad hunc finem, ſe habet otioſè tanquàm deficiens in ſuo curſu, atque adeò malè; ſicut natura ceſſans ab operatione, ad quam ordinata eſt, ut calor à calefaciendo; & ſicut in

natu-

naturalibus id accidit ex defectu uirtutis, ita in rationalibus ex defectu amoris erga honestum.

Confirmatur: quia nulla natura ordinata ad finem se habet otiosè circa illum, itaut cesset ab operatione qua peruenit ad illum. Hinc Cæli, & Astra semper mouentur, & quælibet natura actiua semper operatur; & prorsus non datur quies, uel otium in natura, nisi post consecutionem finis, vt patet in grauibus, & leuibus. Ergo, dùm homo otiosè se habet circa bonum honestum, qui est finis suus, idest dum non operatur ex motiuo honestatis, facit contra ordinem naturalem, atque adeò peccat. Hinc Augustinus, seù quisquis Author est serm. 17. ad Fratres in eremo, ea etiam ratione redarguit otiosos, quia nulla natura est otiosa. Hinc etiam Nazianzenus Inuectiua prima in Iulianum in fine dicit, apud Christianos vitium reputari, non proficere quotidie in bono.

3. Probatur 4. Quia semper tenemur habere voluntatem rectam, idest, tenemur habere quemlibet actum rectum; sed voluntas non est recta, nisi bonum finem intendat; nullus enim dicet, voluntatem, quæ respicit finem indifferentem, esse rectam. Ergo semper tenemur agere propter finem honestatis. Maior probatur; quia voluntas non recta, eo ipso est peruersa, siue obliqua vel curua.

Aduertendum tamen est, D. Thomam, Ægidium, omnesque ferè sectatores nostræ sententiæ, ita decidere propositã quæstionẽ, vt dicant, non posse dari actum indifferentem in indiuiduo, posse dari speciei. Qui modus loquendi fuit in causa, ut Aduersarij, & maximè Vasq. redarguant nos, quasi pugnantia doceamus; nulla enim, inquiunt, est species, quæ non sit in aliquo indiuiduo; ergo si potest dari actio indifferens secundùm speciem, poterit quoque dari in indiuiduo. Nos autem, vt euitaremus hoc Argumentum, non distinximus de actione secundùm speciem, & secundùm indiuiduum, sed de actione considerata ex vno capite tantùm, & considerata ex omnibus capitibus, maximè ex fine; tamen idem est sensus vtriusque dicti. Non enim qui dicunt, posse dari actionem indifferentem secundùm speciem, non secundùm indiuiduum id intendunt, quòd si actio consideretur præcisè, & vniuersaliter, idest, præscindendo ab hoc agente, ab hoc obiecto, & cæteris, sit indifferens; considerata uerò, vt est ab hoc agente, circa hoc obiectum, non sit indifferens; sicut neque intendunt, posse dari actionem sic præcisam; sed actionem secundùm speciem vocant actionem consideratam absolutè, vt tendit in obiectum, quia ex obiecto habetur species actionis; actionem verò in indiuiduo vocant actionem consideratam in ordine ad omnia, circa quæ versatur, etiam finem, & circumstantias; atque adeò intendunt, vt actio considerata tantùm in ordine ad obiectum, possit esse indiffe-

rens, considerata verò in ordine ad finem, & circumstantias, non possit esse indifferens, quod est ipsum quod nos dicimus, per quod patet, quàm sit inanis aduersariorum redargutio, & quàm futiles exaggerationes Vasquez, & aliorum.

CAPVT XXXV.

Soluuntur Argumenta pro actu indifferente.

1. QVòd possit dari actus indifferens etiam in indiuiduo, idest, cõsideratis omnibus, circa quæ versatur, docet D. Bonau. in 2. dist.41.art.1.quæst.3. Scotus ibidem quæst. vnica. Gabriel ibidem dub.2. Vasq. 1.2. disput.52.cap.2. Auersa 1.2. quæst. 18. sect. 26. Ouuiedo de bonitate, & malitia humanorum actuum, controuersia 7. puncto 5. Madernus Tract.5. de Actibus Humanis q.3. de Bonit., & Malit.ar.12.n.5. Prò qua sententia.

Arguit primo Scotus: Potest quis deliberatè dare eleemosynam non volens honestatem illius; tunc illa actio non erit bona, vtpotè non facta intuitu honestatis; sed neque mala; quis enim hoc dicat? Ergo erit indifferens.

Respondetur, quòd, si non intenditur honestas eleemosynæ, necesse est, ut alius finis, seù aliud bonum intendatur; non enim potest uoluntas operari non intendendo bonum aliquod; & tunc ex ratione boni uoliti iudicandum est, qualis sit ille actus.

2 Fortè replicabitur: Honestas saltem ratione præscindi potest ab ipsa eleemosina; ergo poterit uoluntas ferri in eleemosynam sic præcisam, absque eo, quòd alia ratio bonitatis illi apponatur; & tunc currit Argumentum.

Respondetur, esse impossibile, ut uoluntas tendat in obieetum, nisi aliqua ratio bonitatis ei proponatur; si ergo præscinditur ab eleemosyna eius honestas, aliqua alia ratio boni debet ab intellectu proponi, ut uoluntas possit ferri in ipsam.

Sed contra: Potest fieri opus honestum non propter honestatem, sed propter delectationem; & tunc illud opus non erit neque bonum, neque malum; non bonum, quia non est intuitu honestatis; non malum, siquidem finis delectatiouis præcisè non reddit opus malum; ergo erit indifferens.

Ad hoc Argumentum patet Responsio ex dictis capite præcedenti, vbi ostendimus, peccatum esse operari propter delectationem. Et multò magis tale est, si opus in se honestum, fiat propter delectationem;

est enim ordo omninò peruersus, vt honestas seruiat voluptati; id enim Stoici ipsi reprehenderunt, vt referr Augustinus 5. de Ciuit. Dei, cap. 20. qui hoc Argumento maximè vrgebant Epicureos locantes finem hominis in voluptate.

3 Obijcit secundò Almaynus. Si quis det elemosynam non referens eam neque actu, neque virtute, neque habitu in Deum, non rectè operatur, quia ad rectitudinem operis requiritur aliqua relatio in Deum; sed neque operatur malè; ergo operatur indifferenter.

Respondetur, quòd, si ad rectitudinem operis requiritur relatio in Deum, dicendum consequenter est, operationem non relatam in Deum esse malam; quòd quidem expresè, & grauissimis vebis docet Augustinus lib.4. contrà Iulianum cap.3. Cum enim vrgeret Iulianus, posse esse in Gentilibus opera misericordiæ, quæ sunt bona, respondet Augustinus, ista ipsa opera non esse benè facta, quia Gentiles non ea referunt in Deum. Sed: àn reuera requiratur huiusmodi relatio in Deum ad bonitatem operis, alterius loci est examinare, & Nos nonnihil de eo diximus supra cap.32.

4 Obijciunt tertiò Recentiores. Videtur durior lex, vt homo semper operari teneatur propter honestatem, atque adeò durior sententia, quæ id affirmat: Quis enim dicat, malum esse ambulare tempore hyemis, vel manus fricare ad expellendum frigus, egerere alui stercora, capitis purgamenta proijcere, rheumata iacere, & his similia, si fiant in gratiam ipsorum operum, ad sentiendum, nimirùm, aliquod commodum naturæ, & ad vitandum incommodum? Neque profectò quis affirmabit, talia opera esse sufficientem materiam Confessionis, itaut ipsis impendi possit absolutio Sacramentalis; sed neque dicendum est, ea esse bona; ergo restat, vt sint indifferentia. Quare concludit Vasquez, quòd, licet aliqui in scholis non admittant actus indifferentes, in praxi tamen omnes admittunt.

Respondetur, non esse legem duram, sed perfectam, eamque naturalem, vt pluribus rationibus probatum est; cum enim in homine ratio excellat, consequens est, vt debeat viuere secundùm rationem, atque adeò semper debeat prosequi bonum rationis, idest, honestum. Quia verò corpus corruptibile aggrauat animam, dura videtur lex. Sed recolere debent Religiosi Doctores, cùm quibus disputamus, quantus sit apex veræ perfectionis, quem tenere sine specialissimo Dei auxilio, immò priuilegio, impossibile est. Finxit ipsum quidem de suo Sapiente Stoica elatio, sed Christiana Religio, & docet, & exhibet hominem, scilicet, omninò viuentem secundùm spiritum, non secundùm carnem, immo secundùm Deum, non secundùm hominem. Recolere etiam debent, quanam ratione Apostolus Ioannes Epist.1.cap.1.

&

& de seipso, & de cæteris omnibus pronũciauerit: *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus*; & iusti in quotidiana oratione dicant: *Dimitte nobis debita nostra*. Ideò enim tàm facilis, & penè continuus est lapsus in peccata, quia quodlibet opus non factum intuitu honestatis, vel necessitatis, cui seruire honestum est, & rationabile, peccatum est. De iis ergo, quæ in Argumento inducuntur, fidenter affirmamus, quòd, si deliberatè fiant (de actibus enim deliberatis loquimur) propter solum commodum, & delectationem naturæ, & non propter honestatem, siue necessitatem, peccata sunt, & materia sufficiens Confessionis Sacramentalis.

5 Obijcit quartò Vasq., & ex eo Madernus, aliique Authoritatem Hieronymi Epist. 19. ad Augustinum, quæ inter Epistolas Augustini est 11., vbi disputans de obseruantia legis Mosaycæ quantùm ad cæremonias, & putans, eas statim post mortem Christi fuisse malas, & perniciosas, non bonas, neque indifferentes, loquitur sic: *Neque indifferentia sunt inter bonum, & malum, sicut Philosophi disputant: bonum est continentia, malum est luxuria, inter vtrumque indifferens ambulare, egerere alui stercora, sputis rheumata iacere: Hoc nec bonum, nec malum est, siue enim feceris, siue non feceris, nec iustitiam habebis, nec iniustitiam; obseruare autem legis cæremonias non potest esse indifferens, sed aut bonum, aut malum est*. Huic Authoritati, inquit Vasquez, non video, quomodo possit responderi.

Respondetur, hunc ipsum locum Hieronymi nullius momenti aduersùs nostram sentētiam extimatum esse ab Ouuiedo discipulo Vasq., & sectatore eius sententiæ; & certè clara est mens Hieronymi: considerat enim eos actus, quos dicit indifferentes, ex obiecto tantùm; sicut enim continentia ex obiecto est bona, luxuria ex obiecto est mala, ita ambulare, &c., ex obiecto est indifferens, & hæc consideratio erat ad propositum Hieronymi contendentis, obseruantiam cæremoniarum Mosaycarum post mortem Christi esse malam ex obiecto, quia de hoc erat controuersia inter ipsum, & Augustinum; de fine verò nulla erat inter ipsos disceptatio. Nos autem non negamus opera indifferentia ex obiecto, sed tantùm ex fine; quare authoritas Hieronymi nihil prorsus habet contra nostram sententiam.

6. Obijcit quintò idem Vasquez authoritatem Gregorii Nazianzeni Inuectiua prima in Iulianum, quæ in recenti editione est tertia, in antiqua 46. oratio. Sententiam nos pleniùs referemus, quia Vasq. aliqua omittit, quæ videntur necessaria. Sic ait Nazianzenus versùs finem illius Orationis; *Ad hæc quomodo non aduertis omnium sapientissimè, & ingeniosissime, atque ad virtutis arcem, & verticem Christianos coarctans, quòd in legibus nostris alia parendi necessitatem imponunt, alia non necessi-*

tate constringunt, sed in arbitrio, & voluntate posita sunt, ac proinde hanc rationem habent, vt qui ea custodierint honore, & præmijs afficiantur; qui autem minùs ea expleuerint, nihil periculi pertimescant, Et post pauca: *Quemadmodum enim quisquis supplicio haud dignus est, non idem similiter laudem, ac prædicationem meretur; eodem modo nec quisquis laude prædicationis dignus non est, idem confestim pænam quoque commeretur; sed Philosophiæ nostræ, viriumque humanarum viribas nos ipsos continere, sicque quod rectè, & ex virtute est gerere debemus.* Verbis his putat Vasq. Nazianzenum apertissimè docuisse opera indifferentia, quæ, scilicet, nec præmio, nec pęna sint digna; quod confirmat ex Elia interprete, cuius hæc verba recitat: *Nota medium quemdam statum à mngno hoc viro excipi, & admitti.* Subdit autem Vasquez, quòd licet hæc verba Nazianzeni interptetentur à Billio tamquam asserentia medium in certis actibus, quæ non sunt in præcepto; tamen asserendum est cum ipso, Nazianzenum loqui de operibus indifferentibus, seu, de statu hominis in opere, non in omissione.

7. Respondetur, Nazianzenum apertissimè id tantùm docere, quod in lege Christiana alia sunt de præcepto, alia de consilio, quæ proinde prætermitti possunt absque peccato. Patet hoc ex contextu; nam ipse ibi reprehendit Iulianum de impietate, & iniustitia aduersus Christianos, quibus conquerentibus de iniurijs acceptis à Gentilibus, ridens, & subsannans respondebat: *Vestrum est allatas iniurias ferre; hoc est enim Dei vestri præceptum.* Aduersùs ergo hanc Iuliani subsannationem opponit Nazianzenus, non omnia, quæ sunt in Euangelio esse de præcepto, sed aliqua tantùm de consilio, vt hoc ipsum de non persequendis apud Iudicem iniurijs; & per consequens, non teneri Christianos, vt volebat Iulianus, illatas sibi à Gentibus contumelias silentio præterire; immo poterant absq; peccato apud ipsum Imperatoris Tribunal de eis conqueri; ideò vocat Iulianum coarctantē Christianos ad virtutis apicē, & verticem, idest, ad opera, ad quæ Christus non coarctauit, sed tantùm consuluit. Ex quo patet, minimè fuisse ad propositum Nazianzeni tradere hoc loco doctrinam de actibus indifferentibus; quæ sanè nec videtur ab eo admitti, nam in fine huiusmet Orationis dicit, apud Christianos vitiū reputari, si nō proficiant quotidie in bono. Proinde in editione Basiliensi ad marginē illorum verborū, quæ citauimus, adest hęc nota: *In sacris litteris quædam sunt præcepti, quædam consilij*; ex quo patere potest, quàm supina lectione Nazianzenum versauerit Vasquez; qui tamen neque potuit colligere propositum suum ex verbis Nazianzeni, nisi ex sua propria interpretatione. Quare interpretatio Billij vera est, & ad mentem Patris; quam Vasquez nulla ratione, sed tantùm propriæ opinionis authoritate refutat. Verba, quæ recitat Vasq. ex

Elia Cretensi, ego sanè neque in editione Basileensi, neque Parisiensi reperio; possunt tamen, immo debent intelligi de statu medio, idest, mediocris virtutis, per contradictionem à statu summæ perfectionis; de hoc enim reuera ibi loquitur Nazianzenus.

8. Obijcit sextò Auersa 1.2. qu. 18. sect. 26. Datur omissio indifferens in indiuiduo; ergo etiam actus. Antecedens probatur: Dum quis non facit actum bonum, ad quem non tenetur, v. g. dum non habet actum positiuum detestandi peccatum, & vniuersaliter, dum omittit opera, quæ non sunt de præcepto, sed tantùm de consilio; hic neq; benè facit, neque peccat. Cum autem vix contingere queat omissió libera absque omni actu, sequitur, quòd actus pertinens ad omissionem indifferentem, sit indifferens, vt cum quis recusat recitare preces ad quas non tenetur, vel recusat peccare non propter inhonestatem, sed propter periculum infamiæ. Item; cum quis consultans de medijs, respuit aliquod medium, quia non est necessarium; hic actus non erit neq; bonus, neque malus.

Respondetur, dimisso Antecedente, negando Consequentiam; vt enim patet ex rationibus adductis pro nostra Conclusione tenemur in omnibus actionibus intendere finem honestatis; & ideò non potest dari actio indifferens; non tenemur autem facere quæcumque honesta sunt, quia multa sunt de consilio, non de præcepto; & ideò potest dari omissio indifferens; cumque in pura omissione non possit considerari ordo ad finem, sequitur, quòd, sicut potest dari actus indifferens ex obiecto, ita pura omissio indifferens ex obiecto, idest, quatenus carentia operis non præcepti. Ad difficultatem de actu terminato ad ipsam omissionem, respondetur, esse attendendum motiuum illius recusationis; si enim ideo quis recusat, vt fugiat laborem actus tamquam oppositum voluptati, peccat, quia tunc habet pro fine voluptatem; & certè cum motus ad facienda opera de Consilio sint ex Spiritu Sancto, non potest negari, eum, qui resistit talibus motibus propter incommodum carnis, peccare, quia contristat Spiritum Sanctum, vt docent communiter Patres, & expresè Basilius, vt cap. antecedenti relatum est; & viri timoratæ conscientiæ in confessione Sacramentali accusant se de reiectione huiusmodi motuum, seu inspirationum. Si verò recuset illud, quia debet aliis operibus honestis ex officio, vel instituto suo incumbere, vel ob alium bonum finem, etiam, ne nimio labore fracta natura non possit attendere operibus debitis; vel, quia putat animi sui vires insufficientes talibus operibus, non peccat. Nec obstat, quòd illa opera non sint de præcepto, sed tantùm de consilio; nam opera quidem ipsa ita se habent; at contra præceptum est recusare vllum motum bonum tamquam impeditiuum voluptatis, quia contra præceptum est habere pro

fine

sine voluptatem. Ad aliud dicitur, quod vitare periculum infamiæ honestum est; nam honestum est habere curam de bono nomine.

9. Ad vltimum dicitur, quòd in intendente efficaciter finem non potest dari reiectio vnius medij tamquam non necessarij sine electione alterius, immò ipsa electio vnius est reiectio alterius. Erit igitur electio ipsa honesta propter honestatem finis; & etiam reiectio, quia irrationabile, & immoderatum est velle superflua, cum frustra fiant per plura, quæ possunt fieri per pauciora, &c. Sed replicabitur: Cum duo media sunt æquæ conducentia ad finem honestum, & vtrumque non est necessarium, electio vnius præ alio .i. ipsa formalis discretio non videtur habere aliquam propriam honestatem; ergo illa discretio erit indifferens. Respondetur; quòd discretio non est actus distinctus ab acceptatione vnius medij, & reiectione alterius, sed est vterque simul, vel vnus cum connotatione alterius; vterque autem ille actus honestus est, vt est ostensum; ergo id sufficit, vt non detur actus indifferens in indiuiduo.

CAPVT XXXVI.

An possit per accidens dari Actus indifferens?

1. Scholastici, qui admittunt possibilitatem actus indifferentis, eam etiam ratione id suadent, quia eorum opinio est probabilis; ergo potest quis eam sequi tuta conscientia opinando, se non teneri ad referendum suas omnes actiones in finem honestatis; ergo si faciat actum ex obiecto indifferentem, nec apponat ei finem honestum, aut inhonestum, faciet actum indifferentem. Propter hanc rationem Valentia 1. 2. qu. 16. punct. 3., & Granados controuersia 2. tract. 11. disp. 2. concedunt, posse dari per accidens actum indifferentem, nimirum, ex suppositione talis opinionis probabilis, quamuis negent, posse per se dari actum indifferentem.

Hanc sententiam refutat quidam Doctor; eo quia, inquit, sententia de probabilitate actus indifferentis, nullo modo est probabilis. Sed hæc censura est nimis rigida; & si enim fortè illa sententia non sit probabilis ab intrinseco, idest, ex vi rationum, quibus innititur, est tamen probabilis saltem ab extrinseco, idest, propter authoritatem eorum, qui eam docent, & hoc negare est confidentiùs de aliorum existimatione, ac de propria iudicantis: ij enim, qui non percipiunt vim rationum, existimant, opinionem esse probabilem, quia defenditur à pluribus Doctoribus.

2. Alius autem Doctor ea ratione illam ſententiam reijcit; quia, inquit, repugnat ſibi ipſi; nam, ſi illa opinio reputatur probabilis, operans iuxta eam, eo ipſo operatur ſecundùm rectam rationem; ergo eo ipſo facit actum bonum, non indifferentem; nam actus bonus eſt, qui eſt ſecundùm rectam rationem.

Sed hæc argumentatio videtur imperita; nam actus bonus eſt, qui eſt ſecundùm rectam rationem de bonitate operis, ideſt, quæ rectè iudicat, actum eſſe bonum, ad differentiam operum, de quibus recta ratio dictat, eſſe malos; at hæc ratio, ſeu opinio probabilis non dictat, illos actus eſſe bonos, ſed tantùm non eſſe malos; ergo actus ſequentes illam non ſunt boni, ſed indifferentes; aliter, quomodo ratione recta dictante illos actus eſſe indifferentes, poſſent eſſe boni, cum ad bonitatem operis requiratur, vt fiat propter honeſtatem? Et quomodo erit ratio recta, ſi ipſa dictat actus eſſe indifferentes, illi autem ſunt boni? Quomodo inſuper voluntas poteſt facere actum bonum, dùm intendit facere non bonum, ſed indifferentem?

3. Nihilominùs adhuc reſpondendum eſt quæſtioni negatiuè, ideſt, neque per accidens, ſeu ex ſuppoſitione probabilitatis illius ſententiæ, poſſe dari actum indifferentem. Ex eo enim, quòd illa opinio ſit probabilis, tantùm ſequitur, quòd operans iuxta illam excuſetur à culpa, non verò ſequitur, quòd ille actus non ſit malus, ac deordinatus. Et hoc quidem accidit in pluribus; vt quis faciens actum malum excuſetur a culpa propter ignorantiam; ergo ſic accidit in operante iuxta illam ſententiam, quę ſibi videtur probabilis; faciens .n. actum indifferentem ex obiecto, neque illum referens in finem bonum, malè reuera operatur; ſed excuſatur à culpa, quia probabili, vt ſibi videtur, ratione non credit, ſe teneri ad referendum omnes actus in finem honeſtum. Dabitur ergo actus in indiuiduo, qui non ſit, nec culpabilis, nec meritorius, non verò, qui non ſit nec bonus, neque malus. Et hæc quidem dicta ſint ex ſuppoſitione, quòd liceat operari iuxta opinionem probabilem. Abſolutè autem illa ſuppoſitio videtur falſa; atque adeo, quod operans ex illa opinione, non ſolùm faciat actum malum, non indifferentem, verùm etiam culpabilem. Sed de hoc in proprio Opere contra Vſum probabilitatum.

** **
**
**
** **

CAPVT

CAPVT XXXVII.

An idem numero actus possit successiuè esse bonus, & malus.

1. HÆc disputatio eò spectat, vt videatur, qualiter bonitas, & malitia moralis se habeant respectu actuum humanorum; an, scilicet, essentialiter, an accidentaliter. In qua primò certum est, actum externum posse successiuè de bono fieri malum. Id videntur dixisse D. Thomas 1. 2. qu. 20. ar. 6. Ægid. in 2. dist. 40. qu. 1. ar. 1. Scotus in 1. dis. 17. qu. 2. Dur. in 2. dist. 40. qu. 3. num 4 Caiet. 1. 2. qu. 19. ar. 1. Vasq. 1. 2. disp. 51. & 56., & ostenditur facilè; quia idem motus ad Ecclesiā potest fieri bona intentione, deinde praua, atque adeo primò erit bonus, deinde malus: eadem visio mulieris potest primò esse propter vrbanitatem, deinde continuari propter concupiscentiam. Ratio autem à priori est: quia actus externus, sicut non est moralis, nisi dependenter ab interno, ita nec moraliter bonus, aut malus, nisi secundùm dependentiam ab eodem; at potest manere idem actus externus mutato actu interno, qui, scilicet, primò fuerit bonus, deinde malus, vt exemplificatum est; ergo idem actus externus mutabitur de bonitate in malitiam, vt. s. primò fuerit benè factus, deindè malè.

Ægidius loco citato ar. 3. sic in hac re discurrit; quòd, scilicet, tunc est idem actus externus in genere entis, non autem in genere moris, idest, vt deliberatus, & dependens à ratione, & voluntate; nam mutato actu interno, mutatur consequenter dependentia actus externi ab ipso; ergo actus externus mutatur in genere moris. Quod dictum conforme est ijs, quæ diximus, atque adeo est approbandū. Quamuis quæstio præsens sit de eodem actu entitatiuè, non moraliter.

Est ergo dubium de actu interno voluntatis; an, scilicet, idem possit de bono fieri malus. Affirmant Caiet. loco citato, & qu. 20. ar. 6. Duraud. loc. cit. Capreol. in 2. dist. 40. qu. 2. art. 6. in solutionibus argumentorum. Vasq. loc. cit. Negant Conrad. 1. 2. q. 19. ar. 1. Lorca disp. 23. de actibus humanis; & negat etiam, vt videtur Ægidius, quatenus dicit, bonitatem, & malitiam moralem esse differentias essentiales actus humani.

2. In hac re mihi videtur dicendum primò: si nomine actus mali intelligatur non actus imputabilis ad culpam, sed simpliciter actus deordinatus, concedendum est, eumdem actum internum voluntatis posse de

bono fieri malum. Probatur; quia potest hoc accidere ex sola varietate præcepti, si, nimirum, actus prohibeatur, qui antea non erat prohibitus, quæ variatio præcepti non immutat realiter actionem; & nihilominus reddit eam de bona malam, etiam si operans ignoret nouum præceptum, quamuis non imputetur ad culpam. Potest etiam hoc accidere ex lapsu temporis, si nimirum instet præceptum alterius actus exercendi, quod operans non aduertens continuet in suo actu.

3. Dicendum videtur secundò: Actum internum non posse fieri de bono malum culpabiliter sine aliqua mutatione in esse naturæ; atque adeo non posse eumdem actum omnino fieri de bono malum in hoc sensu. Probatur: quia actus non potest esse malus culpabiliter, nisi sit cognita malitia eius, immo & volita saltē indirectè, seu permissa; ergo vt de bono euadat malus culpabiliter, debet accedere cognitio malitiæ ex parte intellectus, & volitio eiusdem ex parte voluntatis; ergo non est idem omnino actus voluntatis, qui de bono fit malus culpabiliter.

Respondent Aduersarij, posse remanere idem obiectum formale, seu, motiuum voluntatis, etiam si mutetur cognitio, seu scientia: remanente autem eodem motiuo, videtur remanere idem actus in esse naturæ. Id ostendunt; quia potest esse, vt vir habeat idem motiuum satisfaciendi legi matrimonij, dum vult cognoscere vxorem in loco, quem antea ignorabat esse sacrum, modo verò non ignorat. Similiter potest esse idem motiuum in Sacerdote volente celebrare missam in Ecclesia, quam antea ignorabat esse interdictam, modò verò cognoscit; & tamen illę voluntates de bonis euadent culpabiliter malę.

4. Sed contra; quia, vel talis vir nouit malum esse dare operam vxori in loco sacro, vel non nouit: si non nouit, iam illa voluntas non mutatur de bona in malam culpabiliter, nam ignorantia excusat à culpa; si verò nouit, & adhuc durat in voluntate, iam vult in obiecto malitiam, quam prius nolebat, seu, vult obiectum, quamuis propositum vt moraliter malum, quod priùs non volebat, vt ita propositum; ergo est mutata aliqualiter voluntas; neque enim est eadem omnino volitio, cum fertur in obiectum propositum vt malum, & cum fertur in obiectum non tali modo propositum. Præterea. Vel antea volebat copulam propter honestatem ex lege matrimonii, vel propter delectationem; si propter delectationem; etiam tunc volitio erat mala; si propter honestatem, iam adueniente cognitione inhonestatis propter circumstantiā loci, non remanet idem obiectum formaliter; ergo non potest iam velle obiectum propter honestatem, sed necessariò ex alio motiuo; ergo non remanet eadem omnino volitio in esse naturæ.

5. Sed replicabitur: Si alicui proponatur ratio, qua probetur, actum, quem exercet esse malum, quæ ratio ipsi dubitationem ingerat, &

 negli-

negligens quærere veritatem persistat in eodem actu; tunc nulla conditio apponitur obiecto volito, sed solùm adest alius actus voluntatis, quo vult negligentiam; & nihilominus illa prior volitio de bona fit mala culpabiliter; ergo potest eadem volitio omnino inuariata in esse naturæ variari in esse moris, seu de bona fieri mala culpabiliter. Hoc dubium tangit Lorca loc. cit.

Respondetur, eo ipso, quo dubitatur, actum exercitum esse malum, non esse eamdem omnino volitionem eius, quæ erat cum primò nullo modo cognoscebatur esse malum; nam primò erat volitio actus omnino boni, modò autem est volitio actus, etiam si malus sit. Et rursùs; vel primò erat volitus actus propter honestatem, vel non; si sic, cũ iam dubitetur esse malum, non potest amplius esse uolitum propter honestatem; si non; neque primus erat bonus, sed malus.

6. Ex his patet huius quæstionis punctum attinctum non esse à quodam recentiori Ægidiano, qui ita Quæstioni respondet, vt dicat, actum internum eumdem in genere entis posse transire de bonitate in malitiã, non verò actum internum eumdem in genere moris, eo quia bonitas, & malitia moralis sunt differentiæ essentiales actus humani; patet, inquã, ab eo non attinctum punctum quæstionis; nam idipsum hic quæritur: an actus internus deliberatus, atque adeo positus in genere moris possit variari quantùm ad bonitatem, & malitiam, absque eo, quod varietur in genere entis. Petit verò hic Author principium, dum indè probat, actum intrrnum esse inuariabilem de bonitate in maliriam, quia hæ sunt differentiæ essentiales actus hamani, nam & hoc ipsum est in quæstione.

An autem debeat variari tota entitas actus, dum de inculpabili fit culpabilis, an sufficiat variatio secundùm aliquam rationem, vel modum essendi; nec sufficienter quærunt Scholastici, & existimo difficile definire.

CAPVT XXXVIII.

An Bonitas, et Malitia moralis sint differentiæ per se actus humani.

1. EX his, quæ modo diximus descendendum est ad quæstionem præsenti capite propositam, in qua sanè plura verba solent profundere Recentiores; & quidem quotquot dicunt, eumdem actum internum posse transire de bonitate in malitiam, dicunt etiam, has ratio-

nes,

nes, seu differentias non esse essentiales, sed accidentales , immo ex hoc principio illud deducunt , omniaq; argumenta in hac quæstione cò tendunt, vt probent, eumdem actum internum posse transire de bonitate in malitiam; quare cum Nos etiam in superioribus id affirmauerimus, videmur consequenter dicturi, bonitatem, & malitiam conuenire accidētaliter actui humano .

2 Nihilominus sit prima Conclusio: Per se conuenit actui humano, vt sit bonus , vel malus moraliter . Probatur; quia per se conuenit actui humano , vt procedat à ratione recta , vel non recta , & à voluntate sequente rectam rationem , vel illam non sequente , & vt congruat fini,& conformetur legi, vel non; neque inter hæc cadit medium, cum sint contradictoria; sed hoc est esse bonum , vel malum moraliter in actu humano , sicut hoc est, esse bonum in actu naturali procedere à virtute naturali secundùm naturalem inclinationem ad finem , vt habetur ex D.Tho.1.2.q.21.ar.1.,ergo, sicut per se conuenit actui naturali,vt sit bonus , vel malus naturaliter , ita actui humano , vt sit bonus,vel malus moraliter .

3 Secunda Conclusio: Potest actus humanus, immutata sua entitate, de bono, seù non malo moraliter lege positiua fieri moraliter malus eadem lege. Probatur. Quia lex positiua est mutabilis , & potest , quæ non erat , imponi ; ergo potest actui iam elicito,seù facto accedere prohibitio; ergo,si continuetur,euadet malus moraliter , cum ante prohibitionem non esset malus . Et in hac possibilitate nouæ legis positiuæ fundatur Conclusio .

Sed statim oritur difficultas, quæ ad laboriosas , parumque fælices speculationes plerosque compulit . Si enim potest actus humanus immutata sua entitate transire de bonitate , seù de non malitia morali in malitiam, ex quocumque capite id contingat, sequitur,bonitatē, & malitiam non conuenire illi essentialiter, immò accidentaliter ; quia nulla essentia potest transire in aliam , multò minùs in oppositam; & accidens est , quod potest adesse , & abesse præter subiecti corruptionem .

Propter hoc Arg.nonnulli dicunt,bonitatem,&malitiam moralem esse differentias essentiales, siue per se actus humani in esse moris , non autem in esse naturæ,siue rei : esse quidem in esse moris , quia moralitas per se cōtrahitur per bonitatem , & malitiam , sicut genus per differentias; non verò in esse naturæ, quia tunc impossibile esset, eumdem actum entitatiuè mutari de bonitate in malitiam, vel esse in pluribus speciebus malitiæ moralis, quia nulla res naturalis potest esse in pluribus speciebus, vel mutari secundùm differentias essentiales .

4 Sed certè modò Nos non quærimus:an moralitas diuidatur per accidens in bonitatem, & malitiam, àn per se, sicut genus in species; sed ,

àn

àn entitati actus procedentis à voluntate, & ratione conueniat per se, an per accidens esse bonum, vel malum moraliter: &, si Quæstio instituatur de ipsa moralitate, an entitati actus sic procedentis conueniat per se esse morale; & probauimus conuenire per se, quia per se conuenit rationi, vt sit recta, vel non recta, & per se actus naturalis est bonus, vel malus naturaliter.

Respondemus igitur ad Argumentum, posse non solùm in moralibus, sed etiam in naturalibus, eamdem rem in sui entitate immutatam de vna ratione per se ei conueniente transire in aliam, quæ etiam per se ei conueniat, quando istæ rationes sunt relatiuæ, quæ proinde specificantur, & constituuntur per extrinsecum, idest, per terminum, qui potest de nouo tolli, vel poni. Exemplum: potest esse vna albedo non existente alia albedine, nec existente negredine: prorsus enim accidentale illi est, vt hæ ponantur; et tamen ijs positis, non accidentaliter, immò per se, & essentialiter conuenit illi albedini, vt sit similis alteri albedini, dissimilis nigredini: similitudo enim, & dissimilitudo fũdatur in identitate, & diuersitate naturæ, immò potiùs ipsa identitas naturæ est similitudo, diuersitas, dissimilitudo: certè autem essentiale est albedini, vt sit huius naturæ; ergo essentiale est illi, vt sit similis alteri albedini, dissimilis nigredini. Si igitur destruatur secunda albedo, cui prior illa erat similis, & producatur nigredo, illa albedo, quæ erat essentialiter similis, fiet essentialiter dissimilis, nulla mutatione accedente in sui natura, sed solùm per mutationem termini, quia videlicet, similitudo, & dissimilitudo sunt rationes, non absolutæ, sed relatiuæ, & constituũtur, ac specificatur per terminum extrinsecum, qui patet de nouo poni, & tolli. Cum igitur hæc ita se habeant in naturalibus, potiori iure in Moralibus.

5 Per se ergo, & essentialiter conuenit entitati actus humani procedentis à ratione, & voluntate, vt sit moralis, & moraliter bonus, vel malus; quia moralis est propter hoc ipsum, quòd procedit à ratione, & voluntate, & essentialiter, vel est conformis, vel difformis legi, & fini, sicut, & ipsum dictamen rationis, à quo procedit. Quia tamen lex positiua est variabilis, ita vt possit tolli, quæ erat, & alia imponi de nouo, hinc ratio, & actus humanus possunt de nouo fieri difformes Legi, cum antea non essent, nulla mutatione entitatis eorum; quia, scilicet, rectitudo, vel irrectitudo eorum consistit in relatione conformitatis, vel difformitatis ad legem, quę lex est illis extrinseca, & mutabilis: proinde actus secundùm se fit malus, & difformis, non receptione realitatis, aut formalitatis, quæ sit malitia, vel difformitas; sicut albedo secundùm se fit de nouo similis alteri albedini, & dissimilis nigredini: esse enim simile, vel dissimile non est habere in se aliquam formalitatem, vel rationem,

tionem obiectiuam, quæ sit similitudo, vel dissimilitudo, immo hoc, pace sic opinantium dixerim, videtur crassum, & puerile; sed esse eiusdem, vel diuersæ naturæ cum alio, vel ab alio. Positio igitur nouæ legis est accidentalis actui humano iam elicito, sed difformitas ad eamdem iam positam conuenit illi per se: sicuti positio alterius albedinis, vel nigredinis accidentalis est albedini iam existenti, sed similitudo, & dissimilitudo ad eas iam positas conuenit illi per se, & essentialiter.

Profertur exemplùm aptiùs, & similiùs de saggittatione, cui, sicut essentiale est tendere in scopum, ita essentiale quoque tendere rectè, vel non rectè; nec enim videtur intelligibilis sagittatio, quin intelligatur, vel rectè, vel non rectè tendere in scopum. Si autem euibrata sagitta, & adhuc rectè tendente in scopum, transferatur hic ad alium locum, iam quæ essentialiter erat recta, & bona sagittatio, euadet essentialiter mala, siue non recta, non sui mutatione, sed scopi; & quamuis illa translatio sit vtique accidentalis sagittationi, tamen essentiale est illi, vt ex ea translatione euadat mala. Sic essentiale est actui humano, vt sit tendentia conformis, vel difformis legi; & similiter accidentale est illi, vt eo iam posito mutetur lex; & tamen essentiale est illi, vt ex ea mutatione ipse de non malo euadat malus. Hæc Doctrina nescio, an ab alijs hucusque producta sit, puto tamen approbandam, vt veram.

6. Alia obiectio supra adducta, quòd, scilicet, nulla res possit esse in pluribus speciebus, potiùs oppugnat plures species bonitatis, & malitię in eodem actu, quàm mutationem essentialem eiusdem actus de bonitate in malitiam. Respondetur tamen, quòd etiam in naturalibus plures specie relationes ad plures terminos specie possunt conuenire eidem, vt idem homo potest esse pater, dominus, artifex, similis, dissimilis: cum igitur bonitas, & malitia moralis in actibus humanis sit relatio conformitatis, vel difformitatis ad legem, sicut possunt adesse plures leges, ita plures conformitates, vel difformitates in eodem actu, atque adeo plures rationes bonitatis, & malitiæ. Igitur assumptum illud tantùm est verum de speciebus, quæ constituuntur per aliquid absolutum.

CAPVT XXXIX.

An possit dari actus ita ex sua natura bonus, vt nulla ratione posit fieri malus, vel malè fieri?

1. Consultò positum est in titulo, fieri malus, &, malè fieri; actus enim non malus, immo bonus ex obiecto, siue ex natura sua potest

test malè fieri, si referatur in finem malum; vt eleemosina, quæ ex obiecto bona est, malè fit, cum refertur ad inanem gloriam. Hinc Augustinus 4. contra Iulianum cap.3.: *Possunt aliqua bona fieri, non benè facientibus ijs, à quibus fiunt*. Id ergo quærimus in præsenti: an detur aliquis actus ita bonus ex sua natura, vt nec possit malè fieri. Est autem specialis difficultas de actibus supernaturalibus Fidei, Spei, & Charitatis; & de hoc vltimo dicemus capite præsenti, de cæteris in sequentibus.

2. Dicendum mihi videtur: actum Charitatis nulla ratione posse fieri malum, nec malè fieri. Ita Suarez de Charitate disp.2. sect.3. Vasquez disput. 57. cap.4. Noster Aragonius 2.2. quæst.4. art.5. ad quartum. Bannes 2.2. quæst.4. art.5. dub.2. conclus.1. qui addit hanc conclusionem ab omnibus recipiendam. Caiet. 2.2. quæst.5. artic.2., & videtur sententia communis.

Probo eam primò ex Augustino Epist. 95. propè finem, vbi explicans verba Ioan. Epist.1.cap.3. *Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, & non potest peccare, quoniam ex Deo natus est*; ait: *Qui natus est ex Deo non peccat, secundùm ipsam Charitatem dictum est, quæ sola non peccat*. Et lib. de Gratia Christi, cap. 21. dicit, in hoc sensu meliùs intelligi illud dictum Ioan.Epist.1.cap.4.: *Omnis, qui diligit, ex Deo natus est*; quæ verba ipse Augustinus alibi aliter explicauerat; intelligi, inquam, meliùs in hoc sensu, quia, scilicet, secundùm Charitatem non peccamus; ergo secundùm Augustinum, immo secundùm Ioannem actus Charitatis non potest esse malus.

Confirmatur ex eodem Apostolo cap. 5. vbi ait: *Hæc est Charitas Dei, vt mandata eius custodiamus*; sed omnis actus malus est transgressio mandati Diuini; ergo, si Charitas est custodia mandatorum, impossibile est, vt actus Charitatis sit malus. Ad idem est illud Apostoli 1. Cor. cap.13. *Charitas non agit perperam*. Et Rom. 13.: *Dilectio proximi malum non operatur*.

3. Probo 2. ex eodem Augustino lib. de Gratia Christi cap.20., vbi explicans sententiam Christi Domini, Matth.7: *Non potest arbor bona malos fructus facere*, dicit hanc arborem bonam esse Charitatem; ergo nullus fructus, idest, nullus actus Charitatis est malus; sicut è contra, quia arbor mala est cupiditas ex eodem Augustino, nullus fructus, idest, nullus actus cupiditatis potest esse bonus. Item ex 15 de Ciu. cap.22. vbi sic ait: *Creator, si veraciter ametur, 1. si ipse, non aliud pro illo, quod non est ipse, ametur, malè amari non potest*.

Potest etiam probari ex Chrysost. homil.4. ex imperfecto in Matth. *Habet*, inquit, *diabolus, & mansuetos, & humiles; habet castos, & eleemosinarios, & ieiunos; & omnem speciem boni, quam Deus creauit ad salutem, ipsam speciem etiam diabolus introduxit ad seductionem; solam Charitatem*

Sancti Spiritus non potest immundus spiritus imitari.

4. Probo 3. ratione; primò sic: Ordo, seu tendentia ad verum vltimum finem non potest esse malus; sed Charitas, seu amor Dei est tendentia ad verum vltimum finem, qui est ipse Deus; ergo Charitas non potest esse mala. Maior patet: quia bonitas actus consistit in ordinatione, seu tendentia ad verum vltimum finem, sicut malitia in deordinatione ab illo, vt cap. 5. huius Libri ostensum est.

Probatur 2. Ille actus virtutis, per oppositionem ad quem habetur omnis malitia, non potest esse malus; sed omnis malitia habetur per oppositionem ad Charitatem, siue absolutè, si est malitia mortalis, siue ad feruorem Charitatis, si est malitia venialis; ergo actus Charitatis nullo modo potest esse malus. Maior patet ex terminis; neque enim actus Charitatis potest opponi sibi ipsi. Minor verò est Doctrina communis Theologorum.

Prob. 3. Volitio boni Dei propter ipsum nullo modo potest esse mala sed actus Charitatis est volitio boni Dei propter ipsum; ergo nullo modo potest esse malus. Minor est definitio Charitatis. Maior probatur: quia omnis volitio mala est volitio Deo displicens; sed volitio boni Dei propter ipsum non potest Deo displicere, nec ab ipso inhiberi, aliter Deus odio haberet, vel saltem non amaret seipsum; ergo volitio boni Dei propter ipsum non potest esse mala.

Probatur 4. Impossibile est, vt actus Prudentiæ sit malus; ergo etiam vt actus Charitatis. Antecedens probatur; quia omnis actus malus est actus imprudens, & qui malè agit, imprudenter agit. Prudentia enim est recta ratio agibilium; est autem impossibile, quòd actus procedens à recta ratione sit malus. Consequentia probatur; quia, sicut se habet Prudentia ad virtutes naturales, seu acquisitas, ita Charitas ad omnes: sicut enim Prudentia imperat, & dirigit actus omnium virtutum naturalium, præscribens tempus, modum, & finem operationi, ita Charitas omnes virtutes dirigit, omnia enim ad finem Charitatis sunt dirigenda: & tunc ipsa Prudentia rectissimè ordinat, quando ad finem Charitatis ordinat.

Probatur 5. Quidquid facimus benè facimus, si ex Charitate facimus; ergo impossibile est, quòd actus Charitatis sit malus. Antecedens est commune proloquium Scripturæ, PP., & Theologorum. Consequentia probatur; quia, si actus Charitatis posset esse malus, etiam opera facta ex Charitate possent esse mala; finis enim malus refundit malitiam in actus ordinatos ad ipsum.

5. Probatur 6. Non potest vllo præcepto prohiberi actus Charitatis; ergo non potest actus Charitatis esse malus. Consequentia sequitur, quia nullus actus est malus, nisi sit contra aliquod præceptum; quia contra

tra

tra purum consilium non datur peccatum, iuxta illud 1. Cor.7. *Si acceperis vxorem, non peccasti, & si nupserit virgo, non peccauit*; eò, quia præmiserat: *De virginibus præceptum non habeo; consilium autem do*. Antecedens probatur; quia omne præceptum reducitur, vel reduci debet ad finem Charitatis, iuxta illud Apostoli 1. Tim. 1. *Finis præcepti est Charitas*; ergo omne præceptum ex Charitate adimpleri debet, vel potest; ergo ipsa Charitas præcepto inhiberi non potest. Declaratur magis: quia ipsa inhibitio Charitatis ex Charitate seruari deberet, vel posset, nimirum, ex voluntate placendi Deo; ergo, &c. Secundò. Omne præceptum virtualiter includitur in præcepto Charitatis: vnde Christus Dominus, qui, vt ait Augustinus lib. de Perfectione Iustitiæ cap.5.: *Verbum consummans, & breuians fecit super terram*, dixit Matth.22., quòd in duobus præceptis Charitatis tota lex pendet, & Prophetæ; et Apostolus (quod commemorat Aug. ibi) Rom. 13.: *Plenitudo legis est charitas*; et expressè: *Qui diligit proximum, legem impleuit. Nam, non adulterabis, non occides, &, si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur: Diliges proximum tuum sicut teipsum*, & ad Galatas 5.: *Omnis lex in vno sermone impletur: Diliges proximum tuum*; ergo non potest dari vllum præceptum contra Charitatem; & ex hoc sequitur, actum Charitatis, neque per accidens posse fieri malum, idest, neque ex præcepto extrinseco ignorato ab exercente talem actum iuxta ea, quæ diximus capite præcedente; non enim potest prohiberi Charitas, neque dari aliquod præceptum illi incompossibile; quia omne præceptum tunc rectissimè adimpletur, cum adimpletur ex Charitate. Fortasse ad confirmandam veritatem Conclusionis tot argumenta necessaria non erant; verùm ad ostendendam excellentiam Charitatis, quam tantopere Diuina Scriptura, Patresque commendant, non fuerunt inutilia.

CAPVT XXXX.

Soluuntur Argumenta pro possibilitate malitiæ actus Charitatis.

1. CONtra stabilitam Cõclusionem sentiunt Sotus, Ripalda, Ouuiedo, Arriaga, & quidam alij. Obijcit Sotus lib.2. de Natura, & Gratia cap.22. *Si quis, quando tenetur vacare alteri necessario officio; vt succurrere misero extrema patienti, prædicareue, seu administrare quodcumque aliud munus publicum, mauult quietus manere in contemplatione Dei, atq; ea de causa debitum officij deserit, certè actus ille dilectionis peccatum est, quia causa peccati.*

Respondetur, in primis Argumentum nimis probare, atque adeo nihil: probat enim, quòd actus Charitatis possit esse peccatum mortale, id quod implicat in terminis; nam omne peccatum mortale est auersio ab vltimo fine, seu amor creaturæ plusquam Dei; at actus Charitatis est ipsa conuersio ad vltimum finem, & amor Dei super omnia, vnde, vt docent communiter Theologi, omne peccatum mortale est contra Charitatem; ergo planè implicat in terminis, quòd actus Charitatis possit esse peccatum mortale. Quòd autem id sequatur ex Argumento Soti, patet; qua potest ille teneri sub mortali ad succurrendum misero; ergo, si actus Charitatis potest esse causa transgressionis talis præcepti, atque adeo peccatum, sequitur, quòd possit esse peccatum mortale.

2. Respondetur secundò, Argumentum reuera non probare, quòd actus charitatis possit esse peccatum, vel causa peccati; sed, quòd otiosa contemplatio Dei, cum quis obligatur ad opera vitæ actiuæ exercenda; si enim hæc opera possunt fieri ex Charitate, immo tunc rectissimè fiunt, quando ex charitate fiunt, & insuper ipsa charitas mouet ad ea facienda; vt enim ait Augustinus præfatione in Psalm. 31.: *Charitas vbi fuerit, necesse est, vt operetur*, quomodo potest esse, vt charitas sit causa omissionis talium operum? Quod mirum est, Sotum non aduertisse. Dicitur ergo, quòd, si præceptum vacandi alijs operibus obliget ad mortale, & aduertatur talis obligatio, impossibile est, quòd stet simul actus charitatis cum inobseruantia præcepti. Sicut est etiam impossibile, quòd illa obseruantia præcepti, repugnet Charitati. Si autem præceptum obliget solùm ad veniale, potest quidem stare actus charitatis cum inobseruantia eius; sed hæc inobseruantia non habebit ortum à charitate; licet enim charitas non repugnet cum peccato veniali, repugat tamen, quòd ipsa charitas sit causa peccati etiam venialis; nam repugnat, vt quis offendat alterum etiam leuiter, eo quia amat ipsum: peccatum autem etiam veniale est offensa Dei, licet leuis; ergo repugnat, vt oriatur à charitate, idest, ab amore Dei super omnia. Neque etiam ille actus charitatis potest esse causa peccati propter incõpossibilitatẽ cũ actu præcepto; nulla enim obseruantia præcepti est incõpossibilis cũ actu charitatis, immo charitas est principiũ seruandæ legis, & tunc quodlibet præceptum rectissimè adimpletur, cum adimpletur ex charitate: maximè autem impossibile est, vt omissio subuentionis proximi (quod in exemplum adducit Sotus) ortum habeat ex charitate, cum ipsa subuentio proximi sit actus charitatis; ergo habebit ortum ex negligentia, & ex fuga laboris, quæ, etiam quando est tantùm venialiter mala, est contra feruorem Charitatis; tantùm ergo ab est, vt à charitate possit oriri, quòd potiùs, ideo committitur illud peccatum negligentię, quia charitas non feruet.

3 Obij-

3. Obijci potest secundò. Potest adesse præceptum eliciendi actum Charitatis intensum, quod subditus non plenè adimpleat, sed eliciat actum remissum: sicuti potest etiam quis ex negligentia venialiter mala elicere actum charitatis remissum, nimirum, non plenè recipiendo motum Spiritus Sancti; tunc ille actus charitatis erit venialiter malus, quia defectuosus, & non plenè adimpletiuus præcepti, atque retardatiuus motus Spiritus Sancti; ergo potest dari actus charitatis venialiter malus.

Resp. quòd in prædictis casibus nō actus charitatis, sed defectus maioris intensionis malus est, & oppositū implicat in terminis: implicat enim, vt quia præcipitur amor Dei intensus, malū sit amare Deum: implicat, inquam, quòd amor Dei absolutè sit malus, idest, etiam remissus, quando præcipitur non solùm amor, sed etiā intensus amor Dei; sicut cum quis debet reddere centum, & reddit tantùm quinquaginta, non malè, immo rectè facit reddendo quinquaginta, sed malè facit omittendo alia quinquaginta. Regina Saba absolutè dixit, verum esse sermonem, quem audierat de sapientia Salomonis, licet media pars ei nuntiata non esset, & maior esset sapientia Salomonis, quàm rumor ab ea auditus. 3. Regum 10,

4. Sed dicetur: Talis defectus, seu, omissio inest illi actui; sed actus dicitur malus ex defectu, qui ei inest, &, secundùm sententiam ponentiū omnem malitiam in priuatione, nullus actus est malus, nisi propter defectum inhærentem; ergo ille actus erit malus.

Respondetur primò ad Maiorem, quòd in superioribus à Nobis definitum est, debitum rectitudinis habendæ non inesse actui, sed voluntati; quare omissio culpabilis non inest actui, sed voluntati, quæ tenetur elicere: maximè autem in casu præsenti, gradus intensionis præceptæ non debentur, neque possunt inesse entitatiuè actui remisso elicito, quia non potest idem actus voluntatis de remisso fieri intensus, sicut possunt iuxta plurium sententiam qualitates naturales; non enim tales actus augentur per additionem gradus ad gradum, sed actus intensus tota sua entitate differt à remisso. Quare se habent tantùm concomitanter actus remissus, & omissio intensionis in voluntate. Etiam verò secundùm eorum sententiam, qui dicunt, omnem malitiam actus consistere in priuatione, & debitum rectitudinis habendæ inesse actui, talis priuatio rectitudinis, seu conformitatis ad legem, & virtutem inest actui ex sua natura, idest, prout tendit in suum obiectum: actus enim, ex. gr. intemperantiæ, prout est appetitus immoderatus delectationis gulæ, trahit secum priuationem rectitudinis, seu conformitatis ad legem. At actus charitatis prout est tendentia in suum obiectum, non trahit secum illum defectum, seu omissionem intensionis; ergo non sequitur, quòd ipse sit malus, sed tantùm, quòd omissio sit mala.

R.

Respondetur deinde ad Minorem; quòd in nostra sententia actus est malus non propter priuationem inhærentem, sed propter positiuam oppositionem ad legem, vel ad finem; actus autem ille charitatis non opponitur præcepto ratione positiui, immo conformatur, sed omissio intensionis opponitur præcepto; ergo actus erit bonus, omissio verò mala; cum enim omissio contraponatur actui, planè implicat, quòd ideo ille actus sit malus, quia omissio est mala.

5. Obiici potest tertiò. Potest Deus prohibere alicui, ne eliciat actum charitatis tali tempore, &c. Ergo tunc actus charitatis potest fieri malus. Consequentia probatur, primò; quia tunc ille actus eliceretur contra præceptum. Secundò; quia habens tale præceptum non posset sine peccato desiderare elicere actum charitatis; esset enim desiderium de re prohibita, atque adeò illicita; sed desiderium non est malum, nisi quia res desiderata est mala; ergo tunc actus charitatis esset malus.

Respondet quidem Doctor, admisso casu, quòd tunc non eliceretur verus actus charitatis, quia non potest eodem actu amari Deus super omnia, & simul fieri contra voluntatem eius; ergo tunc non eliceretur actus amoris erga Deum propter ipsum, sed propter amantem, scilicet, vel propter delectationem, vel propter aliud, non ergo tunc esset verus actus charitatis.

6. Cæterùm, si hoc verum est, planè sequitur, non posse à Deo prohiberi actum charitatis, id quod nos capite præcedenti ostendimus. Negandum est ergo Antecedens Argumenti; cum enim quodlibet præceptum adimpleri debeat, vel possit ex charitate, immo tunc rectissimè adimpleatur; planè sequitur, non posse à Deo prohiberi actum charitatis, quia non potest præcipere, ne ipsum diligamus, neue, vt eius præcepta non seruemus ex charitate.

Quod inde magis patet; quia in casu proposito omissio charitatis deberet, vel saltem posset esse ex charitate, idest, ex voluntate Deo placendi, sicut obseruantia cuiuslibet præcepti; quare esset omissio charitatis imperata à charitate; sed hoc est impossibile; non enim ab habitu, vel actu vllius habitus imperari potest omissio sui actus, vt à Religione omissio actus Religionis, vel à libidine omissio actus libidinosi. Et rursùs: illa omissio, dum imperatur, vel est ex motiuo charitatis, esset virtualiter, & interpretatiuè actus charitatis; ergo iam non omitteretur actus charitatis. Antecedens probatur, tum ex doctrina Diui Thomæ 1.2. qu. 13. art. 1. docentis, actum imperatum esse formaliter eius virtutis, à qua imperatur, vt fortitutinem Martyris in perpessione pœnarum esse formaliter actum charitatis, si ex charitate tolerat; immo electionem esse formaliter actum intellectus, quia sequitur consultationem

nem intellectus; ergo illa omissio, dum fit ex charitate, esset saltem virtualiter actus charitatis; sicut generaliter omissio actus vitiosi est virtualiter actus virtutis oppositæ, à qua imperatur; ergo iam non omitteretur actus charitatis. Ex quo apparet, quàm inaniter Madernus tract.5. de Actibus Humanis qu.3. ar.5. num.4. dixerit, in sententia eorum, qui asserunt possibilitatem puræ omissionis, non habere vim hoc Argumentum, quia posset impleri præceptum de non habenda charitate per suspensionem cuiuslibet actus, siue per puram omissionem: patet, inquam, quàm inaniter hoc sit dictum, cum Argumentum probet, ipsam suspensionem cuiuslibet actus, dum fit ex motiuo charitatis proposito, & cognito, esse virtualiter, & interpretatiuè actum charitatis.

7. Vlterius: omissio actus charitatis ex præcepto esset bona, quia obseruantia præcepti; sed charitas, vel actus eius, à quo imperaretur, vel ex cuius motiuo procederet illa omissio, adhuc esset bona, quia ratio seruandi præceptum; ergo simul esset bona, & charitas, & omissio eius; atqui hoc est impossibile, vt, scilicet, simul sit bonus actus, & omissio eius, saltem dum sumus in materia non consilij, sed præcepti; ergo impossibile est, vt prohibeatur actus charitatis.

Fortè dicetur: præceptum de omissione charitatis, nec debere, nec posse impleri ex charitate.

Sed contra est primò. Quia id est absurdissimum: quælibet enim voluntas alterius potest impleri ex amore erga ipsum, idest, vt illi placeamus: hinc ex amore vna fit voluntas amicorum, quatenus amicus ex amore erga amicum vult quidquid ille vult.

Secundò. Quia, si præceptum illud non debet, vel non potest impleri ex charitate, implendum erit ex timore; sed timor Dei non procedens ex charitate necessariò procedit ex amore proprio; ergo per illud præceptum inhiberetur charitas, & præciperetur amor proprius non descendens ex charitate. Atqui absurdissimum est putare, à Deo posse inhiberi charitatem, & præcipi amorem proprium; ergo, &c.

Tertiò. Si Deus præcipere potest, ne ipsum diligamus, cur non etiam, ne ipsum timeamur? Sed hoc repugnat potentiæ Dei, & subiectioni creaturæ, ex quibus nascitur, vt creatura debeat timere Deũ; ergo impossibile est, inhiberi timorem Dei; sed pariter inhibitio charitatis repugnat infinitæ amabilitati Dei; ergo, &c. Rursùs: inhibitio amoris simul, & timoris Dei non posset seruari, quia neque ex amore, neque ex timore, quæ sunt primordialia principia omnium actuum, & omissionum creaturæ rationalis, sicut inclinatio, & contrarietas sunt principia omninm motuum naturæ.

8. Sed dicetur. Potest ex excessu charitatis quis ægrotare, quod pleris-

risque Sanctis legitur accidisse, ideoque impotens reddi ad opera vitæ actiuæ, ad quæ supponitur teneri; ergo tunc posset illi Deus inhibere actus charitatis, immo absque peculiari inhibitione teneretur ille abstinere, sicut à ieiuniis, aut aliis mortificationibus carnis, si ab illis redderetur impotens.

Respondetur, propter languorem ex feruore charitatis non esse cessandum ab actibus charitatis, quia meliùs est amare Deum, qui est salus animæ, quàm esse corpore sanum, cum & ipsam salutem corporis teneamur amare propter Deum. Possent tamen, vel etiam deberent adhiberi medicamina ad roborandam naturam, quod robur occultè Deus sua virtute legitur submінistrasse aliquibus Sanctis præ magno charitate ardore languentibus. Repugnat verò cessare ab actibus charitatis, vt exerceri possint opera vitæ actiuæ, cum hæc ipsa opera ex charitatis sint exercenda, & ipsam vitam pro charitate profundere debeamus. Neque est par ratio de ieiunijs, & mortificationibus carnis; hæc enim non sunt finis, sed media referenda ad finem charitatis: assumuntur quippe ad frænandam concupiscentiam, ne tollat, aut minuat charitatem. Charitas verò præceptum est, & finis præcepti 1. Tim. 1. 5., quare numquam potest esse in præcepto omissio eius.

Nihilominus, qui tenetur inseruire proximo, non debet otiosè morari in actibus internis charitatis, sed debet progredi ad exteriores, atque ad id ipsa charitas mouet; quare otiositas in illo esset culpabilis, non verò charitas; immo talis otiositas esset contra charitatem. Concluditur ergo, quòd, sicut Deus non potest præcipere, nè ipsi obediamus, quia tunc simul præciperet obedientiàm, & negationem obedientiæ (etenim obseruantia huius præcepti etiam esset obedientia à Deo volita) ita non potest præcipere, ne ipsum amemus, quia quodlibet præceptum ex amore eius est adimplendum.

9. Ad secundam autem probationem Argumenti, cum dicitur, posse esse malum desiderare actum charitatis, quidam Doctor concedit, & consequenter, quòd actus charitatis possit esse malus obiectiuè, licet nō possit esse malus formaliter.

Verum id est omnino negandum; sequitur enim ineuitabiliter, actum charitatis posse esse malum, etiam formaliter; quamuis enim, cum desiderium refertur ad rem exteriorem, possit desiderium esse malum, quamuis non sit mala etiam obiectiuè res ad extra: non enim, quia concupiscere mulierem malum est, sequitur, quòd mulier sit mala etiam obiectiuè; tamen, cum desiderium est de actu nostro, impossibile est, vt desiderium sit malum, & actus desideratus non sit malus etiam formaliter, si eliciatur; nam ideo desiderium est malum formaliter, quia actus desideratus, si eliciatur, est malus formaliter; & patet inductione in omnibus

omnibus; nam desiderium est quæ iam prænabitio, & veluti prægustatio rei desideratæ; vnde à Theologis desiderium, seu spes beatitudinis appellatur beatitudo in spe. Est autem impossibile, quòd desiderium habendi charitatem sit malum, nam est desiderium, vt simus boni; sed impossibile est, vt quis malè desideret, se esse bonum; ergo impossibile est, vt desiderium habendi charitatem sit malum. Maior patet; nam nostra sanctitas, iustitia, atque perfectio charitas est. Sic enim Augustinus de Natura, & gratia cap. vltimo: *Charitas inchoata, inchoata Iustitia est; charitas prouecta, prouecta Iustitia est: charitas magna, magna Iustitia est; charitas perfecta, perfecta Iustitia est*. Et alibi: *Charitas, quæ vna iustus est quicumque iustus est*. Et rursùs: *Charitas ipsa est verissima, plenissima, perfectissima Iustitia*. Hinc ab Apost. Coloss. 3. Charitas dicitur vinculum perfectionis; ergo impossibile est, vt desiderium charitatis sit malum.

CAPVT XXXXI.

An actus Fidei, & Spei supernaturalis possint esse mali, aut malè fieri.

1. DE his actibus est maior controuersia; quæ tamen decidenda est ex iisdem principijs tactis capite 31. & latè explicatis capite 32., distinguendo, scilicet, de opere bono, & de opere benè facto; & dicendum, quòd actus Fidei, & Spei semper, & ex natura sua per ordinem ad obiectum sunt boni, possunt tamen malè fieri, idest, ordinari ad prauum finem; vt sit priuilegium solius actus charitatis, quia versatur circa vltimum finem, non posse malè fieri; idest, referri in prauum, aut in alium finem. Ita Noster Aragonius 2.2. qu.4. ar.5. ad 4. Caiet. 2.2. qu.4. ar.5. ad 2. Medina 1.2. qu.56. ar.5. Probo primò authoritate Augustini loco citato in primo argumento Capitis præcedentis n.2. vbi ait, quòd sola charitas non peccat; ly enim sola excludit omnia alia, atque adeo etiam fidem, & spem. Et lib.4. contra Iulianum cap.3. ait, quòd fides, quæ per dilectionem operatur, non potest esse mala; non dicit simpliciter, fidem, sed prout operatur per charitatem.

2. Probo secundò ratione communi: Fides secundùm se non importat ordinem ad appetitum rectum, idest, non exigit procedere ab appetitu recto; ergo potest referri ad malum finem, puta, inanis gloriæ, atque adeo eius actus fieri malè. Consequentia probatur; quia appetitus deordinatus potest deordinare omnia, quæ subiacent suo imperio.

Antecedens est D.Thom. 2.2. qu.47. ar.3. ad 2.; & probatur: quia fides secendũ se non est virtus, & est in intellectu, vt cognitio purè speculatiua; ergo non rectificat appetitum, nisi eo modo, quo quælibet cognitio recta, proponendo .s. obiectum bonum.

Respondet Bannes 2.2. qu.4. ar.5. dub.2. ad 1., quòd Fides vniuersaliter, & quantùm est ex ratione sui semper importat ordinem ad appetitum rectum, quia semper postulat moueri à voluntate perfecta per charitatem.

3. Sed contra primò; quia Fides necessariò, & essentialiter præcedit charitatem, atque adeo, cum primò concipitur, non potest procedere ex motione charitatis; ergo tunc fides non postulat moueri à charitate; postularet enim id, quod est impossibile; sed eiusdem rationis est fides cum primò concipitur, & cum deinde perseuerat, aut saltem certissimum est, quòd etiam, cum primò concipitur, saluatur in ea vera ratio fidei; ergo falsum est, quòd fides ex natura sua exigat moueri à charitate.

Secundò. Cognitio boni non exigit esse ex motu voluntatis ad bonum; ergo actus fidei non exigit esse ex motu charitatis. Antecedens est certum; quia cognitio boni antecedit eius voluntatem; id autem, quod est ex motu alterius, est posterius illo. Consequentia sequitur; quia fides est cognitio finis, nempè Dei, charitas autem est amor, seu voluntas eiusdem.

Tertiò. Actus Fidei quantùm ad intrinseca, & propria, est eiusdem rationis in eis, qui sunt in peccato mortali, & in eis, qui sunt in gratia; ergo fides non postulat ex natura sua, vt sit ex motione charitatis. Antecedens patet: aliter fideles existentes in peccato mortali reprehenderentur de defectu fidei per ordinem ad eius obiectum, quod est inauditum in Ecclesia Catholica, & Concilium Tridentinum sess.6 Canon. 28. de Iustificatione, ait: *Si quis dixerit, eum, qui Fidem sine Charitate habet, non esse Christianum; anathema sit*. Christiani autem constituuntur per veram fidem; ergo etiam illi, qui non habent charitatem, habent veram fidem. Consequentia verò sequitur; quia, qui non est in gratia, non habet charitatem, cum, vel ipsa Charitas sit gratia, vel saltem sit inseparabilis à gratia.

4. Fortè dicetur. Ad credendum requiritur necessariò pia affectio voluntatis; sed hæc est actus charitatis; ergo ad credendum requiritur charitas.

Sed contra: si enim illa pia affectio esset actus charitatis, charitas præcederet fidem, quod est falsum; & insuper, non posset esse fides sine charitate, quod etiam est falsum, immo hæreticum; ergo illa pia affectio non est actus charitatis, idest, amor Dei super omnia; sed est vo-

luntas credendi articulis Fidei, tamquam reuelatis a Deo; cum enim veritates reuelatæ non sint euidentes, non cogunt intellectum ad assensum, atque adeo credimus eas, quià volumus, & illa voluntas dicitur pia affectio, quæ licet ex obiecto sit bona, vnde dicitur pia, tamen potest referri ad malum finem per alium actum voluntatis.

5. Respondet secundò Vasquez, se non videre, quomodo actus internus fidei possit referri ad malum finem; nam, si ad aliquem, maximè ad inanem gloriam, vt dicitur; sed hoc non potest accidere actui interno; non enim potest captari inanis gloria, nisi per actus externos, qui videntur ab hominibus; quòd si, inquit, dicatur, posse accidere, vt quis velit reuera credere, vt cum veritate possit exteriùs profiteri Fidē, at sic captare inanem gloriam; hoc, inquit, vanum commentum est; non enim potest concipi vera fides, nisi ex auxilio gratiæ per Christum; at auxilia gratiæ per Christum non possunt deseruire ad malum finem; ergo non potest vera fides ordinari ad malum finem.

Respondetur, posse quidem referri, tum ad inanem gloriam, tum ad commoda temporalia, tum ad vitanda incommoda; vt si quis vellet fieri Christianus, vt consequatur dignitates, vt vitet persecutiones, &c., quod de Augustino suspicatus est, vel credidit Secundinus Manichæus, ut dicit ipse Augustinus lib. contra Secundinum cap. 1., quæ bona licet posset consequi etiam fingendo, non habendo fidem, tamen potest contingere vt apprehendatur, vt vnum totum aggregatum ex professione externa, & credulitate interna fidei, & sic in ipsum feratur voluntas; vel, vt velit etiam credulitatem internam, quo promptiùs exercere valeat professionem externam, vel, vt cum veritate possit exteriùs profiteri fidem, vt ipsemet Vasq. dicit. Sicut etiam Christiani aliquando ob prædictos fines inducuntur ad amplectendam aliquam falsum sectam etiam credulitate interna, vt patet in hæreticis. Et totum hoc concedit ex Aduersarijs Auersa 1.2. qu.55. sect. 6. Cum autem dicitur a Vasquez auxilia gratiæ per Christum non posse deseruire ad malum finem; respondebitur capite sequenti in solutionibus Argumētorum. Interim ipse, dum ad hoc declinat non permanet in priori Medio, quo dicebat, se non videre, quomodo actus internus posset referri ad inanem gloriam; immo non tantùm in illo non permanet, sed etiam abiicit, vt inutile.

Probatur secundò nostra Conclusio ostendendo, quomodo possit referri fides ad malum finem. Christus promisit Marc. 11. & Matth. 17. quòd, si quis dixerit monti, vt mittatur in mare, & non hæsitauerit, sed firmiter crediderit, quòd illud fiat, fiet. Potest ergo quis velle elicere actum fidei, & spei circa hanc veritatem reuelatam, & promissionem, ex fine inanis gloriæ, vt, scilicet, patrato miraculo honorificetur ab

hominibus; quo casu illi erunt veri actus fidei, & spei, & tamen malè facti; neque enim, quia referuntur in malum finem destruuntur in sui natura; nam ipsi non versantur immediatè circa finem, sed à voluntate possunt ordinari ad talem finem, qui malus sit, & per consequens fieri malè ex fine. Oppositum adest in charitate: quia, cum ipsa versetur circa vltimum finem, non potest referri in alium finem; tunc enim destrueretur in sui natura.

7. Hoc Argumentum clarè deducitur ex dictis Pauli 1. Corinth. ca. 1. addita expositione Basilii in Regula Monachorum cap. 94. *Si habuero omnem fidem, itaut montes transferam, nihil mihi prodest*; supra quæ verba adducit Basilius dubitationem Monachorum: *Quomodo*, inquit, *potest quis sine charitate tantam fidem habere, vt montes transferat, aut substantiam suam diuidat, & corpus suam tradat, vt ardeat?* Et respondet: *Si memores sumus Domini dicentis*: Faciunt enim omnia, vt videantur ab hominibus; *Sed & illud, quod respondet illis dicentibus*: Domine nonne in nomine tuo dæmonia eiecimus, & in nomine tuo virtutes multas fecimus? *cum ait ad eos*: Nescio vos, vnde sitis. *Non quia mentiti sunt, sed, quia Dei gratia abusi sunt ad proprias voluntates, quod vtique alienum est à charitate Dei*. Hæc Basilius. Ex quibus patet primò, falsum esse, quòd fides semper procedat à charitate; quod ait Bannes. Secundò. Non esse impossibile, aut mirabile, quòd actus fidei etiam internus, ordinetur ad inanem gloriam; quod ait Vasquez. Tertiò. Quòd non, quia peruersa voluntas abutatur gratia Dei, sequitur, vel Deum specialiter concurrere ad peccatum, vel Christum promeruisse nobis auxilia gratiæ ad malum finem: quod inferunt Authores oppositæ sententiæ. Quartò tandem ostenditur, quòd actus fidei possit malè fieri ex relatione ad malum finem, quæ est nostra Conclusio.

Scio, quosdam Theologos distinguere realiter fidem, merito cuius fiunt miracula, à fide, qua simpliciter creduntur reuelata, seu, qua Christiani sumus; inter quos Abulensis qu. 163. super cap. 17. Matt., multis argumentis id contendit. Sed tamen hæc opinio nō solet recipi à Theologis; &, etiamsi vera sit, non infringit vim nostræ rationis; quia, & ipsa fides, merito cuius fiunt miracula, est ex auxilio gratiæ per Christum, & requirit piam affectionem voluntatis; ergo, si ipsa, & voluntas eius potest haberi malè per relationem ad malum finem, nulla superest ratio, quare id non possit contingere in fide, qua simpliciter creduntur reuelata.

8. Probatur tertiò. Potest quis vti dono Prophetiæ, & miraculorum ex mala voluntate, idest, ob malum finem; ergo etiam fide.

Respondetur Curiel. disp. 14. de Actu Fidei dub. 3. n. 28. ad 3. negando Consequentiam; quia, inquit, voluntas vtendi dono Prophetiæ,

 aut

aut miraculorum, non necessariò est supernaturalis, atque adeo non repugnat, eam esse malam; at voluntas credendi necessariò est supernaturalis, & procedens ex gratia per Christum, vt definit Arausicanum cap.20. Ergo repugnat eam esse malam.

Sed contra; quia etiam donum Prophetiæ, & miraculorum est supernaturale, & ad exercitium doni miraculorum requiritur fides supernaturalis; ergo, si non repugnat, hominem abuti talibus donis, & ea referre in malum finem, non repugnabit etiam abuti auxilijs datis per Christum ad credendum, licet hæc supernaturalia sint. Sed de hoc pleniùs dicetur in solutionibus Argumentorum.

CAPVT XXXXII.

Soluuntur Argumenta pro impossibilitate malitiæ actus Fidei, & Spei supernaturalis.

QVòd actus Fidei, & Spei supernaturalis, seu infusæ, seu conceptæ ex auxilio gratiæ per Christum, nullo modo possint fieri malè opinantur Vasq. 1.2. disp.14. cap.4. Suarez disp.6. de actu Fidei cap.7. num.11. & disp.2. de Charitate capit.3. num. 1. Coninch. disp.18. de Actu Fidei dub.3. concl.1. num.23. Bannes 2.2. qu.4. art.5. dub.2. Beccanus 3. p. summæ cap.8. qu.7. num.3. Auersa 1.2. qu.55. sect.6. & alij.

Probat primò Vasq. de actu Fidei auctoritate Augustini lib. de Cathechizandis radibus cap.5. vbi sic ait: *Rarissimè accidit, imò verò nunquam, vt quispiam veniat volens fieri Christianus, qui non sit aliquo timore Dei perculsus. Si enim aliquod commodum expectando ab hominibus, quibus se aliter placiturum non putat, aut aliquod ab hominibus incommodum deuitando, quorum offensionem, aut inimicitias reformidat, vult fieri Christianus, non fieri vult potiùs, quàm fingere. Fides enim non est res saluandi corporis; sed credentis animi.* Hic dicit Vasq. nihil potuisse dici clarius pro sua sententia; quia, cum Augustinus dixisset: *rarissimè*, addidit, *imò verò nunquam*; vbi planè asseruit, esse impossibile, vt quis velit fieri Christianus ex malo fine; nam, si esset possibile, aliquando accideret; at Augustinus dicit, numquam id accidere; ergo &c.

2 Respondetur, opponendo eumdem Augustinum eodem lib. cap. 17., vbi dicit, quòd aliqui propterea volunt fieri Christiani, vt aut promereantur homines, à quibus temporalia commoda expectant, aut quia offen-

offendere nolunt, quos timent; nec dicit, tales non esse verè Christianos in Ecclesia Dei; sed tantùm, quòd reprobi sint, & quòd, etiam si ad tempus eos portat Ecclesia, sicut area, quæ vsque ad tempus ventilationis paleam substinet, si non se correxerint, & propter futuram sempiternam requiem Christiani esse cæperint, in fine separabuntur. Et subdit: *Nec sibi blandiantur, quòd in area possunt esse cum frumento Dei; quia in horreo cum illo non erunt*. Quibus verbis planè significat, eos verè esse in Ecclesia Dei, atque adeò habere veram Fidem, licet ex prauo fine conceptam; solùm enim per Fidem datur ingressus in Ecclesiam Dei; vt enim docet ipsemet Augustinus lib. Quæst. Euangelicarum in Matt. cap. 11. Ecclesia comparatur agro, in quo boni Catholici frumentum, mali palea sunt; quia, sicut palea habet radicem communem cum frumento, ita mali Catholici habent Fidem communem cum bonis; quæ fides est radix bonorum operum. Ergo, dum Augustinus ex tali prauo fine credentes comparat paleæ in Ecclesia Dei, planè vult, ipsos habere veram Fidem, sicuti habent boni Catholici, atque adeò vult, posse haberi veram Fidem ex fine malo. Et quo euertitur responsio Coninchij dicentis, Augustinum ibi tantùm velle, quòd habentes prædictum malum finem solùm exteriùs profitentur Fidem, & apparent hominibus Christiani; reuera autem non sunt. Euertitur, inquam; nam si tantùm exteriùs profitentur fidem, reuera non sunt in Ecclesia Dei, neque vt palea; nec in fine separabuntur à bonis Catholicis tanquam à frumento, quia nunquam cum ipsis fuerunt in eodem agro, vel area Ecclesiæ; at Augustinus docet, eos esse in Ecclesia, vt paleam, & in fine separandos à frumento; ergo &c.

3 Ad authorit. ergo Augustini allatam à Vasq., ne tanti Patris dicta in eodem lib. sub contradictione relinquamus, dicendum est, quòd Augustinus ibi accipit nomen Christiani, non prout tantùm dicit profitentem Fidem Christi, sed etiam viuentem secundùm mandata eius; nam reuera concipere voluntatem Christianismi non est tantùm velle credere, sed etiam viuere ritu, & more Christiano, per distinctionem à more viuendi Gentilium. Rectè ergo dicit Augustinus, quòd nemo venit ad Ecclesiam volens fieri Christianus, idest, volens mutare vitam ex moribus Gentilium in Christianos, qui non sit aliquo timore Dei perculsus; &, si venit ob finem commodi temporalis, potiùs fingit, quàm vult esse Christianus, prout scilicet Christianus dicit profitentem non solùm Fidem, sed etiam mores Christianos. Hoc autem de timore Dei percellente homines ad Christianismum, eo fine commemorat Augustinus, vt doceat, qua ratione ex ipso timore debeant isti homines pertrahi ad Charitatem, vt, scilicet, seruent præcepta Christi non iam ex timore, sed ex Charitate. Voluntas autem profitendi tantùm Fidem

Chri-

Christianam, & non mores, non prouenit ex timore Dei, imò in hoc potiùs apparet contemptus Dei; ergo Augustinus sumit Christianum hic pro profitente non tantùm Fidem, sed etiam mores Christianos.

4 Potest etiam dici, quòd licet Augustinus loquatur de voluntate solius Fidei, & dicat, semper hanc causari ex timore Dei, non potest tamen indè deduci, quòd sit impossibile causari ex alio motiuo etiam malo; sed, quòd fortè moraliter sit impossibile: nos autem hic disputamus non de impossibilitate morali malitiæ Fidei, sed de impossibilitate physica, quantùm potest deduci ex ratione formali ipsius Fidei, & ex libertate voluntatis. Præterea: Augustinus loquitur de eo, qui ex infidelitate conuertitur ad Fidem, vbi sanè difficilius est, id accidere ex malo fine; at in eo, qui iam habet fidem, non est tanta difficultas, vt eam ordinet ad malum finem; frequenter enim videmus fideles abuti donis Dei supernaturalibus ad malum finem.

Dicitur tamdem, quòd, licet per Argumentum probetur, voluntatem credendi absolutè, & simpliciter non posse esse ex malo fine, non tamen probatur, voluntatem credendi alicui speciali articulo non posse esse ex malo fine; nimirum, propter aliquem effectum, qui causatur ex tali Fide, ex quo possit consurgere gloria apud homines, sicut exemplificatum est de actu Fidei, & Spei erga promissa Christi ad facienda miracula.

5. Arguit 2. Vasq. Quis, inquit, Spe supernaturali malè speret aliquid à Deo? per spem enim supernaturalem speramus quæ sunt à Deo promissa, & eo modo, quo promissa sunt; ergo per eam non possumus malè sperare aliquid à Deo.

Respondetur, posse hominem spe infusa malè sperare ordinando spem ad malum finem, vt dictum est. Ad improbationem dicitur quòd per spem infusam speramus, quæ à Deo promissa sunt, idest, bona ardua, & excedentia vires nostras ex virtute, & fidelitate ipsius Dei; & eo modo, quo promissa sunt, idest, firmiter, & certò, & mediantibus actibus, quibus promissa sunt; non verò eo modo, quo promissa sunt quantùm ad omnem modum relationis ipsius spei in finem; non enim, si actus sperandi ordinatur ad malum finem, destruitur in sui natura, itaut non sit actus spei infusæ; nam talis relatio in finem malum potest conuenire spei accidentaliter ex libertate voluntatis; nec est contra rationem formalem spei, quæ sistit in suo obiecto, nec excurrit ad finem; sed est contra Charitatem, aut aliam virtutem; quare, salua manente ratione formali spei infusæ, potest voluntas illam ordinare ad malum finem.

6. Arguit 3. Vasq. Virtute morali attingente rectam regulam ratio-

tionis, nemo potest malè vti; ergo virtute spei attingente Deum, qui est recta regula spei, nemo potest malè vti. Antecedens est D. Thomæ 2.2.quæst.17.art. 1. ad 1.,& patet ex definitione virtutis communiter recepta, quam collectam ex Augustino tradit idem D. Thomas 1.2. quæst.56.art.4. Virtus est bona mentis qualitas, qua rectè viuitur, qua nullus malè vtitur. Idem Augustinus quæst.21.ex 83.definit virtutem, animi habitum naturæ modo, atque rationi consentaneum. Et Plato de Republ.definit eam, habitum, quo vnaquæque potentia rectè operatur.

Respondetur, quòd ex doctrina eiusdem D. Thomæ Fides, & Spes non sunt virtutes, dùm sunt separatæ à Charitate. Ex Scoto etiam generaliter ratio virtutis dicit relationem coniunctionis ad Prudentiam; itaut idem habitus essentialiter sit virtus, & inclinet ad bonum, dùm coniungitur Prudentiæ, & inclinet ad malum, dum coniungitur cum ratione errante. Insuper; etiam si dicamus, habitus virtutis existentes in voluntate respiciere essentialiter honestatem, itaut non possit idem habitus secundùm essentiam transire de virtute in vitium, seù in non virtutem, de habitibus tamen intellectualibus, qualis est Fides, non potest hoc affirmari; quia honestas non est obiectum intellectus, neque habituum intellectualium, sed tantùm voluntatis, & habituum eius. Verùm, quia Argumentum vrget de Spe, quæ est in voluntate, & potest vrgeri de pia affectione voluntatis, quæ prærequiritur ad Fidem; ideò dicendum est, quòd, licet velle credere Deo, & sperare promissa à Deo honestum sit, vnde hi actus ex obiecto non possunt esse mali, possunt tamen per actum voluntatis ordinari ad malum finem, itaut, ideò quis velit credere, & sperare, vt captet inanem gloriam modo explicato; neque in hoc apparet repugnantia.

2 Arguunt 4.Vasq.,Coninch, Auersa, & alij: Actus Fidei, & Spei supernaturalis, immo & pia affectio requisita ad Fidem, eliciuntur, ex auxilio gratiæ per Christum; sed auxilia gratiæ per Christum non possunt concurrere ad malum opus, aut ordinari ad prauum finem; non enim Christus ad hoc mortuus est pro nobis; ergo actus Fidei, & Spei superuaturalis non possunt fieri malè ex ordinatione ad prauum finem.

Suarez aliter infert hanc Consequentiam; quia, inquit, actus Fidei, & Spei sunt supernaturales, quatenus eliciuntur ex motiuo supernaturali, atque adeò honesto; ergo non est, vnde possint contrahere malitiam. Confirmat; quia voluntas credendi ex motiuo supernaturali, non potest imperari ab alia voluntate mala; nam talis voluntas mala esset naturalis; voluntas autem naturalis non potest imperare actum ex motiuo supernaturali.

Re-

Respondetur, quòd per hoc Argumentum pariter probatur, nullas facultates, nullaque auxilia naturalia posse concurrere ad actum peccati, nam ista habemus ex gratia creationis; nec Deus illa dedit, vt peccaremus; nec ipse etiam vt Author naturæ potest esse causa peccati, aut concurrere ad peccatum; ergo argumentum soluendum est ab ipsis Arguentibus. Præterea; ipsi concedunt, posse aliquod donum supernaturale, puta Prophetię, aut miraculorum referri ad malum finem; vel ergo tunc sequitur, donum supernaturale concurrere ad actum peccati, & Christum esse mortuum, vt peccaremus; vel non; si sic; vel non debent illud ipsi admittere, vel non debent id iudicare inconueniens in auxilijs supernaturalibus ad credendum, & sperandum; Si non; ergo neque sequitur in casu nostro. Tertiò. Donum miraculorum supponit Fidem in exercitio eorum; non enim videtur, quòd Deus concurrere velit ad patrandum miraculum ei, qui non credit fore patrandum; imò miracula fiunt propter Fidem; ergo, qui potest malè vti dono miraculorum, potest malè vti Fide ad ea patranda exigita; ergo ex Argumento concluditur oppositum eius, quod intenditur. Quartò. Ista auxilia, & actus, ad quos concurrunt, licet sint supernaturalia, tamen subsunt imperio, & libertati voluntatis; ergo, sicut voluntas potest illis vti, & non vti, elicere actus, & non elicere; ita vti, & elicere ex fine, qui sibi placet, atque adeò ex fine malo.

8 Dicitur ergo, quòd ista auxilia non concurrunt ad actum peccati, vt peccatum est, idest, non concurrunt in relationem Fidei, & Spei in malum finem, ex qua relatione illi actus fiunt peccaminosè: hęc enim relatio accidit ipsis ex voluntate ordinante, non ex auxilijs concurrentibus; sed concurrunt ad actus Fidei, & spei prout versantur circa propria obiecta, sub qua ratione nullã habẽt malitiã. Volũtas ergo est, quæ malè vtitur illis auxilijs, sicut, & malè vtitur auxilijs, & facultatibus naturalibus, ipsoq; Dei cõcursu: id autẽ concedere nullũ est absurdũ: non enim hæc auxilia, quamuis supernaturalia, auferũt à voluntate libertatem, & imperium, imò Deus ita sua dona nobis largitur, vt eorumdem vsum nobis permittat; quare qualitas donorum, & intentio donantis, non ex vsu habentium, sed ex eorumdem natura inspicienda est, & in eadem re discernenda est bonitas Dei donantis à malitia hominis abutentis; aliter propter malitiam hominum negabimus Dei bonitatem. Certè substantia ipsius prædestinati est effectus prædestinationis secundùm plures, & graues Theologos, & tamen ipsa, & potentiæ eius à prædestinato referuntur in malum finem, dum peccat. Potestate etiam, & concursu Dei ad conficienda Sacramenta possunt Sacerdotes abuti ad prauissimos, & sacrilegos fines: immò id non rarissimè accidit; nec tamen sequitur, Deum concurrere ad peccatum.

9 Ad deductionem Suarez conceditur, quòd illi actus procedant ex motiuo supernaturali, sumendo motiuum prout dicit obiectum; quia, scilicet, Fides est de veritatibus reuelatis, prout à Deo reuelatæ sunt, & Spes de promissis, proùt à Deo promissa sunt; sed dicitur, quòd sunt etiam ex motiuo naturali, & malo, prout motiuum dicit finem elicitionis ipsorum actuum, seù obiectum voluntatis, à qua imperantur; sunt enim Fides, & Spes eorum, quæ à Deo reuelata, & promissa sunt elicitę ex fine inanis gloriæ, aut alio malo.

Cum autem dicitur in Confirmatione, quòd voluntas naturalis non potest imperare actum ex motiuo supernaturali, si sermo sit de motiuo ipsius voluntatis imperantis, conceditur; etenim talis voluntas est naturalis, atque adeò habet motiuum naturale; si verò sermo sit de motiuo actus imperati, negatur: possumus enim voluntate, & libertate naturali vti habitibus, & actibus supernaturalibus, & per consequens eorum obiectis prout obiecta sunt, supposito, prout supponitur, quòd insint voluntati, aut alteri potentiæ habitus supernaturales, & parata sint auxilia ad eos eliciendos.

10 Arguit 5. Suarez: Non potest assensus Fide Diuina elicitus esse falsus; ergo neque malus.

Respondetur, quòd, si Argumentum valeret, probaret, quòd nullus actus sciendi posset esse malus, seù, ordinari ad malum finem; nullus enim actus sciendi potest esse falsus. Negatur ergo Consequentia; nam falsitas, vel veritas assensus dependet à suo obiecto secundùm conformitatem, vel difformitatem ad ipsum, quæ rationes non sunt in potestate voluntatis; at malitia in casu nostro sumitur per ordinem ad finem, qui liberè suis actibus præfigitur à voluntate, quarè sicut exercitium actus veri, seù scientię potest ordinari ad malum finem, ita exercitium actus Fidei potest fieri malè moraliter ex malo fine.

CAPVT XXXXIII.

An ex Exequutione bonæ vel malæ voluntatis augeatur, seù multiplicetur culpa, vel laudabilitas operantis?

1. SEnsus est; àn qui vult, & facit sit tantumdem in culpa, aut tantumdem laudabilis, quãtùm qui vult, & non facit, quia non potest; àn verò ex opere externo augeatur, vel multiplicetur culpa, vel laudabilitas operantis. Hæc quæstio propriè pertinet ad præsens opus, in

quo

quo agimus de bonitate, & malitia actuum tùm internorum, tùm externorum. Quam quidam sic proponunt: An actus internus, & externus mali, sint vnum, vel duo peccata. Sed hoc non explicat omnem dubitationem, quæ consurgit ex comparatione actus interni ad externum; non enim tantùm est dubitabile, an sint duo, an vnum peccatum; sed etiam, supposito, quòd sint vnum, dubitari potest, an ex actu externo malo augeatur culpa peccantis tanquam per quamdam perfectionem, seù consummationem; & idem est de bonitate. Alij sic proponunt: An actus externus malus addat malitiam actui interno; id quod neque exactè explicat punctum difficultatis; est enim dubium, àn ipse operans sit magis in culpa propter opus externum, seù executionem malæ voluntatis; quidquid sit, an ex opere externo augeatur malitia, seù culpa ipsius actus interni; posset enim operans esse magis in culpa propter actum externum, licet non propter hunc augeretur malitia actus interni. Ergo ad clarè, & vniuersaliter proponendam difficultatem, quæ consurgit ex comparatione actus interni ad externum, sub illis terminis proposita est quæstio: An ex executione bonæ, vel malæ voluntatis multiplicetur, aut augeatur laudabilitas, vel culpa operantis; in hoc enim includitur, àn sit duplex culpa, seù laudabilitas: &, àn sit grauior.

Consultò etiam positum est nomen culpæ, non peccati; nam peccatũ est quilibet actus deordinatus, etiã non imputabilis ad culpã, vt in amẽtibus, vel inuincibiliter ignorantibus; id quod sæpius in antecedentibus dictum est: videtur autem certum, quòd, sicut actus externus est diuersus ab interno, ita diuersus actus malus, atque adeò aliud peccatũ; quare, qui habet voluntatem, & executionem malam duos actus malos habet, atque adeò duo peccata; sed est dubium: àn sit magis in culpa qui habet actum internum, & externum præ eo, qui habet tantùm internum, quia deest facultas ad externum; seu, an deordinatio actus externi deputetur ad nouam culpam, vel ad nouum gradum culpæ, faciatque magis culpabilem operantem comparatione eius, qui tantùm habet voluntatem malam. Atque id notauit noster Arim. in 2. dist. 42. quæst. vnica, art. 1. conclus. 2. & in responsione ad 1. ad 5. & ad argumentum principale; quibus locis concedit, eum, qui exequitur voluntatem malam, plus peccare extensiuè, seù plura peccata habere, licet neget habere maiorem culpam.

2 In hac Controuersia existimo dicendum primò: Ex exequutione bonæ, vel malæ voluntatis, non multiplicari, neque augeri culpam, vel laudabilitatem operantis, sed tantam esse in eo, qui vult, & exequitur, quàm in eo, qui vult, & non exequitur defectu facultatis, si voluntas amborum sit æqualis intensionis. Hęc sententia tribuitur D. Tho-

mæ 1.2.quæst.20.art.3.& 4.& Caiet.ibidem, qui tamen etiam in oppositum citantur, Bonau.in 2.dist.40.quæst.1.art.1.& 2.Duran.ibidem quæst.1.& 2.Arim.ibidem quæst.vnica conclus. 6.& 7. Nauarro in Manual. prælud.7.n.23.& in Caput *Magna* de pænitentia dist.1.num.9.& sequentibus. Vasq. 1.2.disput.1.2.disput.67.cap. 2. Salas prima 2. tract.7.disput. 6.sect.7.& videtur communis inter Recentiores. Tribuitur etiam Ægid.in 2.dist.42.quæst.1.art.1.,vbi docet, quòd actus internus, & externus non sunt duo peccata, sed vnum, intelligendo fortè peccatum prò culpa, id quod quinque rationibus, seù vijs probat. Verùm ipsemet ibidem docet, actum externum bonum addere quantùm ad bonitatem, & quantùm ad meritum, & præmium vltra actum internum; & similiter, actum externum malum addere quantùm ad malitiam, & quantum ad demeritum pœnæ, & remorsum conscientiæ vltra actum internum.

3. Ipsa Conclusio probatur primò ex sacris litt.; nam Gen. 22. voluntas Abrahæ de immolatione filii reputatur pro facto; dixit enim Angelus ad eum: *Quia fecisti rem hanc, & non pepercisti filio tuo propter me.* Matt.5. Christus Dominus dixit: *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam mæchatus est in corde suo*; idest, voluntas mechię reputatur pro facto, vt explicat Augustinus serm 25 de Tempore circa finem. Apostolus 2. Corinth. cap.8.: *Si voluntas*, inquit, *prompta est, secundùm id, quod habet, accepta est, non secundùm id, quod non habet*; idest, vt explicat Lyranus, acceptio Diuina mensuratur non secundùm quantitatem eleemosynæ, quæ non est in potestate dantis, sed secundùm promptitudinem voluntatis, quæ statim exiret in actum, habita facultate. Sequitur Apostolus: *Sicut scriptum est*. Qui multum non abundauit, & qui modicum non minorauit (quod intelligitur de Hebræis colligentibus manna in deserto Exodi 16., siue enim plus], siue minus collegissent, inueniebant eamdem mensuram Gomor per singula capita) supra quæ Apostoli verba inquit Glosa: *Qui multum dat diues, & qui parum pauper, si æqua voluntas est, æqualem habent mercedem*. Quod etiam ferè dicunt D. Hieronymus, Theodoretus, & Ansel. in hunc locum Pauli; & idem dicendũ esse de eo, qui ex impotentia nihil dat, notauit Hugo lib.2. de Sacram. p.14. Idem colligunt nonnulli Theologi, atque etiam Lyranus loc.cit. eò quòd Matt.12. & Lucæ 21. magis commendatur à Christo pauper vidua, quæ duo minuta misit in Gazophylatium, quàm diuites pro muneribus incomparabiliter maioribus.

4. Probatur secundò Conclusio ex Augustino; primò, ex lib.1. de Libero arbitrio cap.3.& refertur in capite *Si cui* de Pęnit. dist.1. *Si cui*, inquit, *non contingat facultas concubendi cum coniuge aliena, planum tamen aliquo modo sit, eum cupere, &, si potestas detur, esse facturum*], *non minùs*

reus est, quàm si in ipso facto deprehenderetur.

Glosa in caput prædictum tenens oppositam sententiam ait, Augustinum intelligendum esse quantùm ad sufficientiam ęterni interitus, non quantùm ad æqualitatem peccati, idest, quòd illa cupido sufficit ad damnationem. Vnde, quod Augustinus ait, *non minùs esse reum*, dicit intelligendum esse, nihilominus esse reum; quia ad reatum sufficit praua cupido, etiamsi opere non compleatur; & probat, quia prohibitum est, malam cupiditatem in opus deducere; ergo plus peccat opere complens, quàm qui sola voluntate peccat.

Hæc Glosa à compluribus censetur contraria textui; cum enim textus expresse dicat: *Non minùs esse reum* qui facto adulterat, quàm qui sola voluntate, ipsa dicit oppositum; propter quod noster Arimin. loc. cit. ad 1. ait, plures Theologos opinari, hanc Glosam non esse recipiendam, quod ex modernis dicit etiam Salas. Potest autem dici ex eodem Arimin., quòd ille, qui non solùm voluntate, sed etiam opere peccat, esse magis reum extensiuè, quia pluribus peccatis peccat, & hunc esse sensum Glosæ; vel etiam, esse magis reum intensiuè, quia solet accidere, vt in executione operis intendatur voluntas.

Probatur secundò ex eodem Augustino in Psal. 131. super illa verba: *Dixi, confitebor aduersùm me iniustitiam meam Domino, & tu remisisti, &c. Nondùm*, inquit, *pronunciat ore, & Deus audit in corde; votum ei pro opere reputatur*; Et refertur in capite *Magna* dist. 1., vbi Glosa approbat hoc dictum; propter quod Salas ait, eam meliùs hic loqui, quàm capite: *Si cui*. Sed reuera etiam hic plures limitationes affert partim falsas, partim inutiles; vnde Nauarrus in prædicto capite ait, nec Glosam, nec Panormitanum hanc quæstionem pro rei dignitate tractasse.

5. Tertiò ex Epist. 49. ad Deogratias in 4. quæstione, vbi explicans illa verba Christi: *In qua mensura mensi fueritis, in ea remetietur vobis*: *In voluntate*, inquit, *propria metietur bonus homo bona facta, & in ea remetietur ei Beatitudo; ex qualitatibus quippe voluntatum, non ex temporum spatijs, siue rectè facta, siue peccata metimur*. Quibus verbis, inquit Arimi. Augustinus dat nobis bonum Argumentum pro Conclusione; si enim opus externum augeret, aut multiplicaret culpam, vel laudabilitatem operantis, etiam diuturnior mora operis id faceret, atque adeo magis esset in culpa, qui ex debilitate virtutis diutiùs moraretur in occisione hominis, quàm qui minùs; sed hoc est falsum; ergo, &c. Intelligendũ tamen est hoc, quando mora non est voluntaria; nam ex circumstantia durationis voluntariæ augeri culpam, vel meritum operantis communiter sentiunt Theologi.

Quartò ex Enarrat. in Psal. 125. vbi explicans verba Christi Matt. 15. *Quod exit ex ore coinquinat hominem*: *Quando*, inquil, *facinus procedit*

dit ex ore? Quando voluntas faciendi decernitur. Decreuisti facere ? Dixisti. Dixisti? Fecisti. Si furtum non feceris foris, forsitan ille non meruit perdere, cui disponebas auferre. Ille nihil perdidit, & tu de furto damnaberis. Decreuisti occidere hominem? adhuc viuit homo, & tu homicida puniris.

Quintò ex Enarrat. in Psal. 91. *Lupus*, inquit, *tantùm vult nocere, quantùm leo; dissimiliter nocent, sed non dissimiliter cupiunt. Leo non solùm contemnit canem latrantem, sed etiam fugat; lupus non audet inter latratus canum. Numquid propterea, quia non potuit auferre à canibus territus, innocentior remeauit? Qui timore innocens est, non est innocens, quamuis non noceat, cui vult nocere*. Et tandem ex serm. 43. de verbis Domini in Euangel. selundùm Ioann.: *Decreuisti*, inquit, *facere? Perfecisti. Perfecisti enim, si decernas, faciendum esse adulterium, & ideo non facis, quia locus non est inuentus, quia opportunitas non datur.*

6. Idem docet Chrysost. homil. 18. in Matt. *Voluntas*, inquit, *est, quæ aut remuneratur, aut damnatur pro malis; opera autem testimonium sunt voluntatis.*

Bernardus Epist. 77.: *Quid planius, quàm, quòd voluntas pro facto reputatur, vbi factum excludit necessitas?* Similia dicunt Basil. Cyprian. Ambros. Gregor. Cassianus, Cæsarius Arelat, & alij, qui videri possunt apud Salas, & alios. Sed non est prætermittendum Oraculum 29. D. Fräcisci Assisiatis: *Potest*, inquit, *pauper magis esse largus, quàm diues, quia diues, si dat quidquid habet, deficiet, & confusus est; si verò non dat, cum habeat, licet vellet dare, si sibi non deficeret, voluntas bona est, sed non reputatur pro facto sibi, quia adhuc habet substantiam. Sed pauper, qui vellet dare pauperi, & nihil habet, quod det, & vellet ædificare hospitalia, non tamen habet, in hoc voluntas pro facto reputatur*. Hæc Seraphicus Franciscus.

7. Probatur tandem Conclusio ratione, quæ sic solet confici: In actu externo non est libertas distincta ab ea, quæ est in actu interno; ergo non distincta ratio culpæ, aut laudabilitatis. Antecedens est certum, & Consequentia sequitur; quia culpa supponit voluntatem, & libertatem.

Sed adhuc est probandum, non posse multiplicari culpas, nisi multiplicata libertate; posset enim dici, quod sicut ab vna albedine fiunt plura alba, si ipsa sit in pluribus subiectis, ita ab vna libertate possunt esse plures culpæ, si vna libertas participetur in pluribus actibus; immo de facto actus peccaminosus commissus ab eo, qui sponte per ebrietatem priuauit se libertate, deputatur ad culpam, licet in illo actu non sit libertas, etiam si non ideò se priuauerit vsu rationis, vt illud peccatum committeret; hinc incestus commissus à Lot ebrio deputatur illi ad culpam,

pàm, vt videtur docere Augustinus lib. 22. contra Faustum cap 44.

8. Probatur igitur illud; quia culpa in moribus non tantùm dicit actum deordinatum; hoc enim reperitur etiam in actibus naturæ, & in peccatis non libertate, sed necessitate commissis; sed addit libertatem; at libertas non est formaliter, nisi in voluntate; cætera autem dicuntur libera per denominationem à libertate voluntatis, sicut sanitas non est formaliter, nisi in animali; medicina autem, cibus, pulsus, &c. dicuntur sana per denominationem ab illa; ergo, sicut nõ multiplicantur sanitates propter multa, quæ dicuntur sana; ita nec multiplicantur culpæ propter actum internum, & externum malum; sed remanet vna culpa, sicut vna voluntas, vna libertas; sanitas enim, & culpa sunt nomina substantiua; ad multiplicationem autem substantiui non sufficit multiplicatio subiectorum, sed requiritur multiplicatio formarum; ideo tres Personæ Diuinæ habentes eamdem Deitatẽ, non dicuntur tres Dij; nec si vna albedo esset in pluribus subiectis dicerentur plures albedines, quamuis constitueret plura alba. Et ex hoc patet responsio ad exemplũ de plurib⁹ albis ꝑ vnã albedinẽ; ex eo enim tãtùm sequitur, actũ internũ, & externũ esse plures actus culpabiles, non verò plures culpas. Similiter ad illud de actibus peccaminosis commissis sine vsu libertatis, qui tamen deputãtur ad culpã; nam illi actus peccaminosi, cum deputantur ad culpã propter libertatem in causa, nõ deputantur ad distinctam culpam, sed ad eamdem, quæ fuit in causa, atque adeo sunt plures actus culpabiles, nõ plures culpæ; vnde Augustinus loco citato dicit quidem, esse culpandum Lot propter incestum, quem ebrius commisit, non tamen quantùm ille incestus, sed quantùm illa meretur ebrietas, quia, scilicet, tota libertas fuit, cum se inebriauit.

9. Potest aliter proponi Argumentum. Defectus operis, seu executionis in habente voluntatem operandi est illi omnino inuoluntarius; sed ex eo, quòd est inuoluntarium non augetur, neque minuitur culpa, vel laudabilitas voluntatis; ergo tanta est culpa, & laudabilitas in volente, & non operante præ impotentia, quanta in uolente, & operante. Quæ ratio est D. Thomæ 1. 2. qu. 20. ar. 4. Hinc Tertullianus lib. de Pœnitentia: *Voluntas, ne tunc quidem liberatur, cum aliqua difficultas perpetrationem eius intercipit. Ipsa enim sibi imputatur, nec excusari poterit per illam perficiendi infælicitatem, operata quod suum fuerat.* Et Confirmatur; quia aliter meritum, & gradus meriti dependerent ex voluntate aliena, quæ posset impedire executionem nostræ voluntatis.

Sed fortè hoc Aduersarijs non reputabitur absurdum; omnes enim fateri tenemur, meritum actualis perpessionis Martyrij, vel receptionis Sacramentorum dependere etiam à voluntate Tyranni, & Sacerdotum ministrantium; nam, etiam si quis habeat voluntatem intensissimã

subeun-

ſubeundi martyrij, vel accipiendi Sacramenta, & ex defectu eorum non ſubeat, neque recipiat, non lucratur meritum actualis perpeſſionis, & receptionis.

Poteſt tamen Argumentum confirmari. Quia voluntas efficax præhabet, ſeu præcontinet in ſe actum externum; ergo omnem culpam, vel laudabilitatem eius; ergo hæc non augetur, neque multiplicatur ex actu externo. Eſt autem ſpeciale de Martyrio, & perceptione Sacramenti, quia in his adeſt meritum ex opere operato.

10. Dicendum exiſtimo ſecundò: Actus internus imperans, & actus externus imperatus, ſeu (quod idem eſt) voluntas, & executio voluntatis habent vnam, & eamdem bonitatem, vel malitiam moralem. Hæc videtur eſſe mens D. Thomæ tum in 2. diſt.41., vbi cum Magiſtro aliiſque Scholaſticis aſſerit, actum internum, & externum eſſe vnum peccatum; tum 1.2.qu.12. ar.4. vbi ait, ex actu imperante, & imperato integrari vnum actum humanum; tum qu.20. ar.3. ad 1., vbi ait, ex actu interno, & externo conſtitui vnum in genere moris. Idem ſentit Vaſq. diſp.74. cap.2. & Auerſa qu.20. ſect.4. Probatur; quia vna eſt moralitas actus interni imperantis, & externi imperati; ergo vna bonitas, vel malitia moralis. Antecedens patet; quia moralitas formaliter reperitur in actu interno, externus autem dicitur moralis per dependentiã ab interno. Conſequentia ſequitur; quia non poteſt multiplicari ſpecies realiter, niſi multiplicato genere realiter; at moralitas eſt genus ad bonitatem, & malitiam moralem; ergo vbi eſt vna moralitas, non poteſt eſſe diuerſa bonitas, vel malitia moralis.

11. Probatur ſecundò. Quia vna eſt libertas actus imperantis, & imperati; ergo vna bonitas, vel malitia moralis, quæ poſſit imputari ad meritum, vel ad culpam. Antecedens patet; quia non eſt libertas formaliter, niſi in voluntate, cæteræ autem potentiæ, vel actus dicuntur liberi, quia à voluntate libera imperantur. Conſequentia ſequitur; quia licet poſſit eſſe, & dici actus moralis etiam, qui non eſt liber, non tamen poteſt dici meritorius, vel culpabilis, vt ſæpius in hoc libro dictum eſt.

Limitat hanc Concluſionem Auerſa dicens, quòd formaliter quidem vna eſt bonitas, vel malitia actus interni, & externi, ſed materialiter eſt diuerſa. Et probat primò ex D. Thoma qu. 20. ar.4. vbi dicit; actum internum ordinatum ad externum vt ad finem perfici per ipſum. Secundò; quia bonitas actus conſiſtit in entitate eius cum connotatis; at alia eſt entitas actus interni, alia externi; ergo alia bonitas. Tertiò ex Scoto; quia alia eſt integritas actus externi, alia interni; non enim ea, quæ conueniunt actui interno, debent, aut poſſunt conuenire externo; ſed bonitas conſiſtit in integritate; ergo alia eſt bonitas actus interni, alia externi.

12 Ve-

12. Verùm, si intelligit de bonitate, & malitia morali, repugnat superiori Conclusioni, quam ipse statuit, & rationibus, quibus eam probat: non enim multiplicatur, neque materialiter moralitas, aut libertas, eo quia non solùm actus internus, sed etiam externus denominantur morales, & liberi; sicut non multiplicatur, neque materialiter sanitas, etiamsi ab ipsa non tantùm animal, sed cibus, & pulsus dicantur sana; nec multiplicatur albedo, si eadem numero sit in pluribus subiectis. Quamuis ergo concederetur, actum internum, & externum esse plura bona, vel plura peccata, non est tamen concedendum, quòd in ijs multipliciter, neque materialiter, bonitas, vel malitia moralis.

13. Ad doctrinam D. Thomæ, quæ est etiam Ægid; & aliorum, respondetur, perfici quidem actum internum per externum, non tamen in moralitate; neque enim vlla moralitas refunditur ab externo in internum, sicuti nec vlla libertas, immo tota moralitas actus externi est ab interno; sed perficitur, quatenùs voluntas per actum externum consequitur finem volitum per internum.

Ad primum Argumentum conceditur, bonitatem actus consistere in entitate eius cum connotatis; sed modò loquimur de bonitate, & malitia morali non entitatiua; cum ergo sit vna moralitas actus interni, & externi, non potest esse duplex bonitas, vel malitia moralis.

Ad secundum, quod est Scoti, dicitur, integritatem quidem entitatiuam, vel naturalem, aliam esse in actu externo, aliam in interno, sed moralem esse eamdem; est autem concedendum, quòd moralitas respicit duo, seu est in duobus, in actu, scilicet, interno, & externo; sed ex hoc non sequitur, esse duplicem moralitatem, neque materialiter.

14. Dicendum videtur tertiò; quòd, si loquamur de alia bonitate, & malitia actuum externorum, quæ consistit in eo, quòd sint contra, vel iuxta ordinem externum rerum, actus externus habet propriam bonitatem, & malitiam distinctam à bonitate, & malitia actus interni. Explicanda est hæc Conclusio, deinde probanda. Quòd actus externus sit iuxta, vel contra ordinem externum rerum, atque adeò bonus, vel malus, non habetur ab actu interno, sed ex sui natura per ordinem ad legem: exempli gratia: quòd homicidium, furtum, adulterium sint contra ordinem externum rerum est ex natura ipsorum actuum, qui sunt contra bonum externum, & lege æterna inhibita, ac proinde suam malitiam retinent, etiamsi sine iudicio, & libertate exerceantur, sicuti etiam tunc inferunt alteri damnum: quòd verò deputentur ad culpam, habent ex actu interno, iudicio, & libertate exercentis; quæ culpabilitas supponit illam priorem malitiam; nisi enim tales actus essent contra ordinem externum rerum, non esset culpabile illos exercere. Similiter in bonitate; subuentio pauperis ex natura rei est iuxta ordinem ex-

ternum rerum, ſicuti ex natura rei eſt bonum pauperis, cui debetur ex titulo naturæ communis; deputatur autem ad laudem ſubuenientis, cũ eſt liberè ab eo volita. Immo in hoc conſiſtit culpa, vel laudabilitas in operibus internis creaturæ rationalis, ſi tendant ad conſeruandum ordinem rerum, vel illum turbandum, vnde lex æterna definitur ab Auguſtino, ratio, ſeu voluntas Dei, quæ ordinem naturalem conſeruari iubet, perturbari vetat; ſed quælibet actio creaturæ rationalis eſt bona, vel mala per ordinem ad legem æternam, vt communiter docent Theologi; ergo eſt bona, vel mala, ſi conſeruet, vel turbet ordinem naturalem. Atque hoc extenditur etiam ad actus, qui ſunt boni, vel mali non ex lege naturæ, ſed poſitiua, Diuina, vel humana; tum quia hæc etiam bonitas, vel malitia reducitur ad legem naturalem, quia lex naturalis dictat, & præcipit obedientiam erga ſuperiores, vnde hæc eſt vis legis, etiam poſitiuæ, ponere actum præceptum in ſpecie virtutis, & actum prohibitum in ſpecie vitij iuxta ſuas materias; tum quia etiam hic valet, quòd bonitas, vel malitia actus non dependet à iudicio, & voluntate illum exercentis, ſed ex natura actus, ſuppoſita lege præcipiente, vel vetante: nec enim ideo placet, vel diſplicet actus externus Legislatori, quia placet volitio eius, ſicuti nec illum prohibet, vel præcipit propter volitionem, ſed è contra: vult enim, vel non vult volitionem, quia vult, vel non vult actum externum.

Hæc, vt arbitror, clara ſunt, & tamen adhuc probantur ex Diuinis litteris; nam Deus, Geneſi 20., permiſit peccatum internum, ideſt, volitionem Abimelech de copula cum Sarai vxore Abrahæ, non tamen externum, ideſt, ipſam copulam, quam terrore per ſomnium impediuit, dicens proinde ei: *Cuſtodiui te, ne peccares in me, & non dimiſi, vt tangeres eam.* Ergo actus externus malus habet peculiarem malitiam diſtinctam à malitia actus interni. Eumdem actum externum plagis maximis impediuit in Pharaone erga eamdem Sarai, Geneſis 12., cum tamen permiſiſſet actum internum. Abimelech quoque Rex Geraræ Geneſis 26. reprehendens Iſaac, quòd celaſſet Rebeccam eſſe ſuam vxorem, quam tantùm dicebat ſororem: *Quare*, inquit, *impoſuiſti nobis? Potuit coire quiſpiam de populo cum vxore tua, & induxeras ſuper nos grande peccatum.* Indignans, ſcilicet, propter periculum peccati externi, quod putabat inductum ab Iſaac, nec memorans periculum peccati interni, ideſt, deſiderij, vel intentionis copulæ cum Rebecca; ergo actus externus habet ſuã propriam, & peculiarem malitiam. Satan etiã, Iob primo conſumptis cęteris carnibus, labia Iob integra ſeruauit, vt haberet, quibus in tribulatione poſitus, blaſphemaret, vt ait Hieron. in Comm. c. 1. Iob. Et tamen potuiſſet Iob, etiam ſine labijs corde blaſphemare; ſi igitur Satan optauit, vt etiam ore blaſphemaret, ſignum eſt, blaſphemiam oris ha-

bere

bere propriam malitiam distinctam a blasphemia cordis: & per consequens quilibet actus externus malus ab interno.

15. Potest autem hic dubitari; quomodo sit appellanda ista bonitas, vel malitia in actibus: non enim videtur appellanda naturalis, quia dantur actus boni, vel mali, non ex lege naturæ, sed positiua: neque rursus videtur appellanda moralis, quia non est per dependentiam à iudicio, & libertate exercentis. Verùm, cum constet, concedendam esse talem bonitatem, vel malitiam, non esset de vocibus litigandum: & posset appellari naturalis, quatenus habetur independenter à iudicio, & libertate exercentis, & sumitur ex ordine rerum; posset quoque appellari moralis, quia dependet à ratione, & voluntate statuentis ordinem, &, quia illa opera moraliter, vel liberè solent exerceri; etiam, quia est causa, vt actus internus sit bonus, vel malus moraliter. Communiter autem non solet appellari bonitas, vel malitia moralis, nisi quæ dependet à iudicio, & libertate exercentis actum, quo modo loquendi nos etiā vsi sumus Conclusione præcedenti.

16. Reuera autem hæc est illa bonitas, vel malitia, quam plurimi appellant obiectiuam. Notauimus enim supra cap. 19., quòd admittentes bonitatem, & malitiam obiectiuam priorem bonitate, & malitia formali actuum, & causam eius, sumunt pro obiecto, non rem ad extra, sed actum externum comparatione actus interni; vnde dicunt, quòd ideò malum est, velle occidere, quia malum est, occidere. Conueniunt igitur nobiscum, quòd malitia actus externi sit distincta à malitia interni, & causa eius. Quare nullo modo possunt negare, actum externum habere propriam bonitatem, & malitiam, distinctam ab ea, quæ inest actui interno: & qui hoc negant, vel non satis ista considerant, vel sibimet ipsis contradicunt. Sed non satis explicant, vnde sit hęc malitia, vel qualis; nec satis consultè eam appellat obiectiuam; tum quia debet considerari hæc malitia secundùm se, idest, prout est ipsius actus, quatenus actus est, & non tantùm, vt est obiectum alterius actus; tum quia illa non conuenit actui externo, eo quia est obiectum actus interni mali, immo è contra; non enim ideo malum est occidere, quia malum est velle occidere, sed è conuerso, vt ipsimet dicunt. Potest ergo appellari, vel naturalis, vel moralis in sēsu à nobis explicato; potiùs verò naturalis.

Hæc doctrina videtur esse ad mentem. Ægid. in 2. dist. 40. quæst. 1. ar. 2., vbi docet, actus externos bonos, vel malos esse quædam bona, & quædam mala secundùm se, atque addere super bonitatem, & malitiam actus interni. De hac ergo bonitate, & malitia loquendo, diximus in Conclusione, esse diuersam in actu interno, diuersam in externo; quod patet ex dictis, quia vna est prior, alia posterior, vna dependet à iudicio, & libertate operantis, alia minimè.

17. Ex his ſequitur Quarta Concluſio : Habens, & voluntatem, & actionem bonam, vel malam, habet maius meritum, vel demeritum extenſiuè præ alio, qui habet tantùm voluntatem bonam, vel malam. Probatur hoc ex doctrina communi Theologorum cum D. Thoma 3. p. qu. 96. & Ægid. in 2. diſt. 40. q. 1. ar. 2. de Aureola, ſeu Laureola, quæ datur Martyribus, Virginibus, & Doctoribus, non tamen iis, qui habuerunt voluntatem tantùm martyrii, etiam ſi intenſiſſimam, ſed iis, qui actu perpeſſi ſunt martyrium, & qui actu functi ſunt officio docendi; immo in ipſis Martyribus adeſt ſpecialis claritas in cicatricibus, & in membris, quibus paſſi ſunt. Et vniuerſaliter, vt ait Ægid., Beati habent ſpeciale gaudium de actibus bonis externis diuerſum à gaudio bonæ voluntatis; & damnati triſtitiam ſpecialem de actibus malis externis; & poſt corporum reſurrectionem pęnam, ſeu dolorem ſpecialem in partibus corporis, per quas flagitia, & peccata exercuerunt. Immo etiam in hac vita verè pęnitentes affligunt ſe ſpecialiter in illis membris, vel partibus corporis, per quas cognoſcunt, ſe Deum offendiſſe; & ſecundùm Iura delinquentes puniuntur in parte corporis, qua deliquerunt. Hinc eſt illud: *Quantum ſe in delicijs glorificauerat, tantum ſibi tormentum, & luctum dabat.*

18. Adeſt etiam ratio; quia actus externus bonus cedit in particularem gloriam Dei, & actus externus malus eſt particularis eius offenſa; quia conſeruatio ordinis cedit in gloriam, & perturbatio ordinis in offenſam ordinantis. Hinc omnes creaturæ etiam inſenſibiles dicuntur laudare, & glorificare Deum eo ipſo, quo in ſuis motibus ordinem ſeruant à Deo ſtatutum; ergo dignum eſt, vt retribuatur operanti non tantùm pro actu interno, ſed etiam pro externo bono, vel malo. Item: adeſt ſpeciale donum, ſeu beneficium gratiæ in eo, qui exequitur ſuas bonas voluntates præ eo, qui exequi non poteſt; & ſpeciale iudicium Dei in eo, qui ſinitur implere ſuas cupiditates, vt docet Auguſtinus in Enchirid. cap. 32., & alibi: vnde debentur Deo gratiæ ſpeciales pro actibus externis bonis; ergo etiam adeſt ſpecialis retributio pro actu externo.

19. Hoc meritum, & præmium, quod habetur de actu externo Ægid. D. Thomas, Caiet., Capreol., Riccar., Duran., Valen., Auerſa, & alii dicunt eſſe accidentale, nō eſſentiale; eſſentiale vocantes, quod a Deo tribuitur attenta conditione actus, quatenus liber eſt; accidentale verò, quod propter alias circumſtantias illi correſpondet. Ægid. autem diſt. 40. loc. cit. vocat præmium eſſentiale gaudium, quod habetur de bono increato, ideſt, Deo; accidentale verò gaudium de bono creato, ideſt, de bonis operibus, quæ fecimus in charitate. Verùm, quamuis actus non ſit dignus præmio, vel pæna, niſi ſit liber, tamen libertas

eſt

est conditio requisita ad hanc dignitatem, non ipsa ratio, vel funda-
mentum dignitatis, immo hoc est bonitas, vel malitia actus respectu sui
obiecti, circumstantiarum, & finis; quare non rectè dicitur, vnum
præmium correspondere actui, quia liber est, & aliud correspondere ei
propter alias circumstantias. Insuper; circumstantiæ non contradistin-
guuntur à libertate actus, sed ab obiecto, & fine; ergo inaniter dicitur,
aliud præmium correspondere actui, quia liber est, aliud propter alias
circumstantias. Tandem: actus externus non est circumstantia actus in-
terni; ergo non debet dici præmium correspondens actui externo cor-
respondere circumstantiæ actus liberi.

10. Dictum Ægidij non pertinet ad præsentem quæstionem. Sed
illud est explicandum (& in hoc consistit difficultas huius rei, ne vi-
deatur hæc quarta Conclusio repugnare primæ) quomodo præmium,
vel pęna correspondeat actui externo secundùm se, seu propter ipsum,
cum omnis dignitas, & indignitas, seu meritum, & demeritum suppo-
nat libertatem actus, & vna sit libertas actus interni, & externi, qua
ratione vna dicitur culpa, & laudabilitas amborum?

Dicendum ergo, quòd per actum externum operans non habet, aut
laudabilitatem, aut culpam, & vituperabilitatem distinctam à laudabi-
litate, & culpa actus interni, vt in prima Conclusione dictum est, licet
habeat propriam bonitatem, & malitiam naturalem, vt dictum est in
tertia Conclusione; & tamen potest præmiari etiam propter opera ex-
terna, vt, scilcet, habeat gaudium non tantum de actibus internis, sed
etiam de externis; & similiter malè operans subeat pęnam etiam pro
actu externo malo; immo, vt in ipsis membris, per quæ exercentur ac-
tus boni, vel mali habeat specialem gloriam, aut pęnam; sic, scilicet, vt
propter actum internum coniunctum cum externo, operans mereatur
gaudere de vtroque, si boni fuerint, vel de vtroque dolere, si mali; &
ideo Nos diximus in hac quarta Conclusione, quòd volens, & operans
habet maius meritum extensiuè, non intensiuè, eo quia propter actum
externum secundùm se non potest habere particulare meritum, vel cul-
pam, sicut potest propter actus internos; exempli gratia: si sint duo, quo-
rum vnus habeat actum charitatis vt duo, alius vt octo, iste posterior ha-
bet maiorem laudabilitatem, & meritum intensiuè, quia quilibet gra-
dus talis actus est capax laudabilitatis, & meriti. Sed si sint duo haben-
tes æqualem intensionem actus interni, & vnus habeat etiam actum ex-
ternum, iste habet maius meritum extensiue, idest meretur, vt gaudium
eius etiam sit de actu externo tamquam de obiecto, & similiter retribui
ei potest etiam in membro exteriori, per quod exercuit talem actum;
non habet autem maius meritum intensiuè, quia hoc non potest ha-
beri præcisè per actum externum. Volens igitur, & præ impotentia

non

non exequens habet totam bonitatem, & malitiam moralem, siue, totam laudabilitatem, & culpam exequentis, non tamen totam bonitatem, & malitiam naturalem, atque adeò, nec totum præmium, quod habet exequens.

CAPVT XXXXIV.

Soluuntur Argumenta contra prædicta.

1. QVòd actus internus vltra internum addat nouam imputabilitabilitatem siue ad culpam, siue ad meritum, opinatur Scotus Quodl. 18. ar. 3. Alen. 4. p. quæst. 17. membro 7. ar. 5. Lich. in 2. dist. 42. cæterique Scotistæ, & problematicè defendit Angles in 2. dist. 40. quæst. 1., credit tamen Valen., Scotum non discedere à communi sententia; & reuera supposita nostra explicatione, vix potest esse in hac re controuersia.

Arguunt primò Scotistæ, Alens., & alij authoritate Augustini 13. de Trin. cap. 5., vbi sic ait: *Mala voluntate quisque miser efficitur, sed miserior potestate, qua desiderium malæ voluntatis impletur;* simile dicit Epist. 121. ad Probam Viduam cap. 5. Si autem quis miserior efficitur exequutione malæ voluntatis, sequitur, ipsum contrahere maiorem culpam, & mereri maiorem pænam.

Respondetur primò, Argumentum nimis probare, nimirum, quòd sit peior exequutio mala, quàm voluntas mala, quod nullus dixit; Secundò, Augustinum non comparare voluntatem solam ad executionem solam, sed voluntatem solam ad voluntatem cum exequutione, & dicit esse miseriorem, qui malè vult, & malè facit, quàm, qui tantùm malè vult. Cuius rei plures possunt assignari rationes; primò. Quia plus peccat extensiuè, seu habet plures actus deordinatos, vt capite præcedenti diximus. Secundò. Quia ex exequutione solet voluntas intendi, & confirmari in malo propter perceptionem voluptatis, vel commodi. Tertiò. Quia potestas exequendi voluntatem malam solet esse incentiuum cupiditatis, quæ è conuersò refrænatur ex impotentia se explendi, & ad hoc videtur directiùs respexisse Augustinus, dum dixit, hominem fieri miseriorem potestate, qua desiderium malæ voluntatis impletur; vt enim ipsemet ait Epist. 120. ad Honoratum: *Si peccatoribus liceret, in illis externis, quæ sunt in peccatis, impunè semper volui, & inuolui, profectò numquam ad Deum vellent accedere.* Ex nullo horum sequitur, multiplicari culpam propter opus externum; quomodo autem ex eo augeatur meritum pænę in quarta Conclusione capitis præcedentis dictum est.

2. Ar-

2 Arguitur 2. alia authoritate Augustini, quæ à nobis etiam allata est capite præcedenti; quia, scilicet, adest nouum beneficium gratiæ in eo, qui exequitur bonam voluntatem, comparatione eius, qui exequi non potest. Sed ex hoc tantùm sequitur, adesse maius meritum extensiuè, non verò multiplicari culpam, vel laudabilitatem; vt ibi etiam dictum est.

3. Arguitur tertiò authoritate Ambros. lib. 1. Offic. cap. 30. & refertur in capite; *Non satis est* dist. 96.: *Non satis est velle, nisi studeas, & benè facere*.

Respondet Glosa ibidem, verum esse, cum facultas adest, & necessitas instat, aliàs sufficit bona voluntas cum charitate, & allegat ad id caput *Duæ*, dist. 45., quod desumptum est ex Augustino homil. 6. ex. 50. Potest etiam dici, id intelligendum esse, quatenus debemus habere voluntatem etiam efficacem, non tantùm simplicis complacentiæ benefaciendi; qui enim benè vult, & non benè facit, supposito, quòd possit, non efficaciter benè vult; id ergo dicit Ambros., non satis esse; quia non sufficit sola complacentia boni operis, sed tenemur habere voluntatem efficacem, immo & opus ipsum, si possumus.

4. Arguitur quartò. Quia inter Errores Petri Abaylardi dãnatos ab Ecclesia, vnus est, quòd voluntas sola à Deo remuneratur, nec per opera homo efficitur melior, aut peior.

Respondet Arimin., reuera id non reperiri inter articulos Abaylardi, quos recenset Bernardus, sed tantùm in artic. 13. haberi, quòd homo non efficitur melior, aut peior per opera; quod quidem est meritò damnatum, quia sonat, neque actus internos esse bonos, vel malos. Hanc Arimin. Responsionem sequuntur Capreol., Valen., Vasq., Azorius, Auersa, Lorca, & alij. Potest etiam dici, meritò damnatum esse dictum illud; nam, vt Nos diximus capite præcedenti, per opera externa augetur meritum, vel demeritum extensiuè, atque adeo etiam ipsa remunerantur à Deo. Insuper; opera externa habent propriam bonitatem, & malitiam, quatenus sunt iuxta, vel contra ordinem externum rerum; ergo etiam per ipsa homo efficitur melior, vel peior.

5. Arguitur quintò. Actus externus est per se bonus, vel malus; ergo ex eo augetur, & multiplicatur meritum, vel culpa operantis.

Antecedens probatur multipliciter: primo; quia actus externus specialiter præcipitur, & prohibetur; præcipitur enim, vt faciamus eleemosynam, non tantùm, vt facere velimus; vnde adest illud prima Ioann. 3. *Filioli, non diligamus verbo, neque lingua, sed opere, & veritate.* Similiter in Decalogo dicitur: *Non mæchaberis, non furtum facies*; & postea subditur: *Non concupisces*; vbi apparet, non solùm specialiter prohiberi actum externum, sed primò externum, deinde internum.

Secun-

Secundò. Quia actus internus prohibetur, vel præcipitur propter externum; ergo est bonus, vel malus propter externum; Antecedens patet, ideo enim malum est velle occidere, vel furari, quia malum est occidere, vel furari, & simile est de actibus bonis. Tertiò. Quia, cum Nos etiam diximus: Beati habent gaudium speciale de actibus bonis externis, & damnati tristitiam specialem de actibus externis. Quartò. Quia actus externus Martyrii, & receptio Sacramentorum habet speciale meritum ex opere operato, quod non habet sola voluntas quantumuis intensa. Quintò. Quia actibus externis imponuntur pænæ per Iura, tum Ciuilia, tum Canonica, quæ non imponuntur actibus internis: hæretico enim proferenti suam hæresim verbo, vel scripto, imponitur pęna excommunicationis, quam non incurrit hæreticus purè mentalis; percursor Clerici excommunicatur; occidens, vel mutilans incurrit irregularitatem, quas pænas non incurrunt, qui solùm habent voluntatē, etiamsi intensissimam ista faciendi. Sextò. Quia actus externus perficit internum, quantumuis enim sit intensa voluntas numquam est perfecta, nisi perueniat ad opus.

6. Pro Argumento, & eius prima Confirmatione disputant Scholastici; an malitia conueniat primò actui interno, an externo. Scotus, Bonau., Duran., Gabr., & alij in 2. dist.42. dicunt, malitiam, & bonitatem ex actu interno refundi in externum. Thomistæ vero Corrad., Ferrar., Victor., Valen., Salas, Auersa, & alii dicunt, bonitatem, & malitiam obiectiuè quidem conuenire actui externo antecedenter ad internum, formaliter tamen, & in exequutione, seu, quoad actualem existentiam conuenire actui externo dependenter ab interno; & probāt; quia præcepta per se, & directè cadunt supra actum externum; vt: non occides, non furaberis; ergo malitia, atque adeo etiam bonitas aliquo modo primariò reperitur in actibus externis.

7. Hæc fundantur in doctrina illa de bonitate, & malitia obiectiua, de qua alias diximus. Et non satis explicatur, qua ratione eadem bonitas, vel malitia obiectiuè conueniat actui externo ante internum; formaliter verò dependenter ab interno. Respondendum est ergo ad Argumentum iuxta tradita à nobis capite præcedenti Conclusione tertia: actus externus est per se bonus, vel malus bonitate, vel malitia naturali, quatenùs, scilicet, est iuxta, vel contra ordinem externum rerum, conceditur; bonitate, vel malitia morali, idest, ratione culpæ, & laudabilitatis, negatur; actus enim, licet sit malus, vel bonus, non potest deputari ad culpam,, vel ad laudem, nisi sit liber; & quia actus externus non est per se liber, sed tantùm prout dependet ab interno, ideo, &c. Per legem autem, & maximè Diuinam prohibentur tum actus externi, tum interni; & vniuersaliter, quandocumque prohibetur actus exter-

nus,

nus, prohibetur quoque volitio illius; vnde eo ipſo, quo prohibetur fornicatio, ſeu,, mæchia prohibetur etiam voluntas fornicandi, ſeu, concupiſcentia. Nihilominus ſpecialiter dictum eſt in Decalogo: Non concupiſces, etiam poſtquam dictum erat: non mæchaberis; ne putarent Hebræi, ſolùm opera mala externa puniri, vt culpas apud Deũ, non actus internos, ſeu, opera cordis. Hanc enim ſententiam verſatam fuiſſe inter eos poteſt apparere ex Ioſepho clariſſimo eorum Scriptore, qui eam tenere videtur. Igitur malitia naturalis actus externi præcedit malitiam interni: hæc enim cauſatur ab illa: malitia verò moralis, è contra; hæc enim eſt in externo prout dependet à ratione, & voluntate, atque adeo prout dependet ab interno.

8. Ad ſecundum reſpondetur, actum internum præcipi, vel prohiberi propter externum, quia externus eſt bonus, vel malus naturaliter, non quia ratio culpæ ſit primò in actu externo, deinde interno; immo ipſe actus externus non deputatur ad culpam, niſi dependeat ab interno libero.

Ad tertium reſpondetur, ex illo Argumento non plus ſequi, niſi quòd ex opere externo bono, vel malo augeatur extenſiuè laudabilitas, vel culpa operantis; vnde ad hoc confirmandum illud attulimus Capite præcedenti Concluſione quarta.

Ad quartum dicitur, imponi pęnas actibus externis cum imperantur ab internis, non verò actibus externis ſecundùm ſe; non poteſt enim Eccleſia, vel Princeps tẽporalis imponere pęnas actibus merè internis, quia iſti non poſſunt cadere ſub cognitione, vel iudicio humano; quare, cum culpa interna non poſſit cognoſci humanitùs niſi per actum externum, hinc puniuntur non volentes tantùm, ſed volentes, & exequentes; vndè pęnæ quædam ligant facta quædam occulta, quæ ſunt occulta tantùm per accidens; vt, ſi hæreticus mẽtalis prodat verbo, vel ſcripto ſuam hæreſim, incidit in excommunicationem, licet nullus audierit, vel legerit, quia illud eſt ex natura ſua probabile in iudicio, & tantùm per accidens occultum, quatenus, ſcilicet, nullus adfuit proferenti, vel ſcribenti, vt ait Nauarrus capite *Cogitationis* de Pęnitentia diſt. 1., quod indicio eſt, etiam iura humana deteſtari prauam voluntatem, ſed quia voluntas non apparet iudicio humano, niſi per facta externa, ideo non datur pæna, niſi poſitis actibus externis. Item: actus externi ſpecialiter turbant publicam tranquillitatem, quam per ſe reſpiciunt iura humana, & inferunt damnum alteri; ideo ex ipſis imponuntur pęnæ.

Ad quintum de Martyrio, & perceptione Sacramentorum dicitur, in ipſis eſſe peculiarem rationem, quia habent meritum ex opere operato, & tamen non deputantur ad laudem, vel meritum, niſi liberè fiant;

quare, licet in actibus externis præcisè non possit fundari ratio culpæ, vel laudis, & meriti, possunt tamen ipsi habere specialia priuilegia, vt ait Vega .1., vt operanti retribuatur etiam pro ipsis, licet meritum fundetur in actu interno.

Ad vltimum iam dictum est Capite præcedenti quanam ratione actus externus perficiat internum; non enim perficit in moralitate, sed quatenus actus internus consequitur suum finem per externum.

9. Ex his apparet, non rectè Caiet. 2.2. qu. 124. ar. 3., quem sequitur Nauarrus in Capite *Magna* de Pęnitentia dist. 1. dixisse, maiorem esse voluntatem, seu charitatem in eo, qui patitur actu martyrium, quàm in eo, qui desiderat tantùm. Cuius oppositum ait Augustinus de Bono Cõiug. cap. 21., multos .s. esse in eadem virtute animi, qua fuerunt Martyres, quibus tentatio deest, vt quod intus est in conspectu Dei, etiam in hominum notitiam procedat. Et addit, non esse impar meritum patientiæ in Petro, qui passus est, quàm in Ioanne, qui passus non est; eamdemque, immo maiorem continentiam in dispositione animi fuisse in Abraham, qui nuptias copulauit, quàm in multis, qui cælibes vixerunt. Potest igitur esse maior Charitas, seu voluntas patiendi in eo, qui non tolerat martyrium, quia, scilicet, persequutor non adest, quàm in actu Martyre, idq; vt certum supponit Abulen. qu. 20. in cap. 13. Matt. ad 3. Nec enim ex positione, vel carentia actus externi licet inferre maiorem, vel minorem voluntatem, quando actus externus deest ex sola impotentia. Certè non maiorem charitatem, aut fortitudinem videtur habuisse S. Domninus, qui persequentes fugiens gladio transuerberatus occubuit, quàm SS. Franciscus, Romualdus, Antonius, Teresia, qui persequutores quæsierunt, vt paterentur, & tamen re Martyres nõ fuerunt. Hæc videtur sententia Christi Domini, qui magis laudauit pauperem viduam pro duobus minutis, quia plures non poterat, quàm Hebræos diuites pro muneribus longè maioribus; & eamdem laudem merita fuisset illa vidua, & si præ impotentia nihil dare potuisset. Frustra autem Caiet. affert pro se verba Christi Domini: *Maiorem charitatem nemo habet, vt animam suam ponat quis pro amicis suis*, vbi perpendit, non dictum esse, vt velit ponere, sed, vt ponat; frustra, inquam, hæc affert; quia potest dici, Christum loquutum esse de charitate externa, seu prout exhibita, & ostensa actu externo, quia inter hos nullus magis indicat charitatem, quàm perpessio martyrii; vel, quòd ly ponat contradistinguatur à non volente ponere, non a non ponente, quia occasio non adest.

10. Arguitur sextò. Qui desiderat habere tantam charitatem, quãtam habuit D. Paulus, non continuò habet illam, vel meritum eius; ergo neque qui desiderat facere opus bonum externum, habet meri-

tum

tum illius; ergo ex opere externo augetur meritum, vel culpa operantis.

Respondetur negando Consequentiam; quia actus externus non addit nouam rationem voluntarij supra internum, quæ ratio voluntarij, seu, liberi requiritur ad fundandum meritum, vel culpam; charitas autem est actus voluntatis diuersus à desiderio habendi ipsam; nec rursus, qui desiderat habere charitatem D. Pauli habet tantam intensionem, seu amorem voluntatis, quantam ipse D. Paulus; non ergo est eadem ratio de actu interno, & externo, ac de desiderio charitatis, & de charitate ipsa.

11. Arguitur septimò. Si tantum meritum habet qui vult dare eleemosynam, & præ impotentia non dat, quantùm qui dat; sequitur, quòd, si quis haberet voluntatem dandi eleemosynas infinitas, haberet meritum infinitum. Consequens est absurdum; ergo, & Anteced.

Respondetur primò ad Antecedens, quòd illud vtique verum est stante æqualitate voluntatis; sed non solet adesse hæc æqualitas; nam qui de facto dat, sentit detrimentum suorum bonorum, quod non sentit, qui dat tantùm affectu, atque adeo maior ostenditur virtus in illo, qui superat affectum circa diuitias, & dolorem ex amissione earum; & insuper, voluntas ex opere solet intendi. Pro Consequenti verò plura disputant Recentiores, vt decernant, an sit possibilis voluntas erogandi infinitas eleemosinas, &, an sit possibile meritum infinitum; quæ non videntur necessaria ad propositum. Dicitur ergo breuiter, quòd non crescit meritum eleemosynæ quantùm crescit ipsa eleemosina, nisi crescat etiam voluntas; vnde dans æqualem, vel minorem ex maiori voluntate, tantumdem, vel plus etiam mereri potest, ac qui dat maiorem, vt patet in vidua, quæ duo minuta misit in Gazophylatium; quare ex infinitate eleemosynę sicut non arguitur voluntas infinitè intensa, ita neque meritum infinitum; si tamen daretur voluntas infinitè intensa, haberet meritum infinitum.

CAPVT XXXXV.

Ostenditur qua ratione necesse sit in confessione Sacramentali aperire non tantùm voluntatem, sed etiam actum externum.

1. Arguitur vltimò contra superius dicta; quia si actus externus non multiplicaret culpam vltra actum internum, non esset neces-

necesse in Confessione Sacramentali aperire etiam actum externum, sed sufficeret se accusare de interna voluntate; etenim hoc sufficeret ad explicandam culpam; sed id est contra doctrinam, & praxim Ecclesiæ, ergo ex actu externo multiplicata culpa. Quia autem hæc difficultas videtur grauis, ideo placuit eam speciali capite explicare.

Respondet Vasquez, requiri explicationem actus externi, quia ex eo deriuatur culpa in internum. Sed hoc est falsum; potiùs enim actus externus deputatur ad culpam propter internum, quàm è conuerso: vnde si fiant actus externi mali, & non ex actu interno libero, non deputantur ad culpam. Præterea: licet malitia actus externi reddat culpabilem actum internum liberum (ideo enim culpa est velle occidere, quia malum est occidere) tamen ad hoc non requiritur actualis existentia actus externi, sed sufficit existentia obiectiua volita; ipsū enim velle occidere, etiam si actu non ponatur occisio, est culpa, & ea ratione, quia occidere est peccatum; stat ergo dubium, quare vltra actum internum malum necesse sit aperire actum externum, itaut non sufficiat dicere, habui voluntatem occidendi, sed etiam necesse sit dicere: de facto occidi.

2. Lorca ait, explicandum esse actum externum, quia sine eo non potest sufficienter explicari internus; si enim, inquit, qui furatus fuit, dicat, habui voluntatem efficacem furandi, quam propter impedimenta non impleui, mentitur; si autem dicat; quòd impleuisset, si adfuisset facultas, etiam videtur mentiri: indicat enim, se eam non impleuisse. Si autem dicat absolutè: habui voluntatem efficacem furandi, potest Confessarius dubitare, ne pænitens fallatur, putans efficacem, quæ non fuit; debet ergo ab illo quærere: vnde nouerit suam voluntatem fuisse efficacem; cui interrogationi aliter sine mendacio satisfieri non potest, nisi fatendo actum externum furti; atque hanc rationem ait Lorca esse cæteris faciliorem.

Sed reuera videtur inepta; concernit enim necessitatem explicandi actum externum, non aliunde oriri, quàm ex necessitate explicandi actum internum; ergo, si posset explicari actus internus sine externo, non esset necesse fateri externum; hoc autem nullo modo est dicendum. Secundò. Supponit adesse debitum explicandi efficaciam voluntatis, etiam si non adsit debitum explicandi actum externum, quod est gratis dictum, immo etiam falsò; nam gradus intensionis voluntatis non sunt necessariò explicandi in confessione, quia tantùm aggrauant culpam; circumstantiæ autem tantùm aggrauantes ex plurimorum sententia, non sunt necessariò explicandæ; & præterea gradus intensionis actus vix cognoscuntur. Præterea. Voluntas efficax, & inefficax de eodem actu malo æquè sunt peccata mortalia, vel venialia. Si ergo de facto adest

ne-

necessitas explicandi efficaciam voluntatis, inde adest, quia adest necessitas explicandi actum externum, ex quo innotescit efficacia voluntatis. Lorca ergo ita inuertit res, vt causam assignet pro effectu, & effectum pro causa: quia enim est explicandus actus internus, ideo explicanda est, seu potiùs innotescit efficacia voluntatis; ipse autem è contra ait, ideo explicandum esse actum externum, quia est explicanda efficacia voluntatis.

3. Lugo de Sacram. Pænit. disp. 16. sect. 9. quæst. 449. dicit, explicandum esse actum externum, quia etiam ipse est propriè peccatum; definitur enim peccatum, factum, dictum, concupitum contra legem; sed tenemur explicare omnia, & fingula peccata; ergo tenemur explicare etiam actus externos, siue multiplicent, siue non multiplicent culpam. Idem approbat Auersa 1. 2. qu. 20. sect. 5. addens, non esse quærendum huius rei aliam rationem, nisi præceptum Christi ita ab Ecclesia intellectum, quod ántea dixerat Nauar. in Manu. præl. 7.

Sed ego non video, quare non possit quæri, cur necesse sit fateri actus externos, etiam si sint peccata, si ipsi non multiplicant culpam: confessio enim fit ad explicandas culpas peccantium, vt deleantur per absolutionem Sacramentalem; vnde actus externi mali, qui non deputantur ad culpam propter defectum libertatis, non sunt necessariò aperiendi; ergo stat dubium, quare Ecclesia sic intellexerit præceptum Christi Domini, vt necesse sit aperire actus externos, etiam si ipsi non multiplicent culpam. Præterea: in copula fornicaria etiam oscula, & tactus sunt peccata, & tamen sufficit absolutè fateri copulam. Insuper; tunc necesse esset vltra actum externum fateri etiam internum, quia sunt duo actus mali, siue duo peccata.

4. Alii dicunt, explicandos esse actus externos; tum quia quãdoque subduntur censuris, & pænis; tum quia quandoque sunt reseruati; tum quia propter ipsos affertur scandalum proximo; tum quia ratione ipsorum facienda est aliquando recompensatio, vt in peccatis contra Iustitiam: hæc autem omnia scire debet Confessarius, vt possit consulere conscientiæ pænitentis.

Hæ rationes bonæ quidem sunt, sed, vt apparet, non sunt vniuersales; quare sequeretur, posse dari casum, in quo non esset necessariò explicandus actus externus malus; id autem nullo modo est concedendum. Rursus: Reseruatio casuum supponit necessitatem confitendi actum externum, neque enim hæc necessitas nascitur ex reseruatione; ergo non assignatur ratio illius necessitatis.

5. Dicendum ergo, adesse debitum explicandi actum externum prauum vltra internum, quia habet peculiarem malitiam, qua turbatur ordo externus rerum, & læditur ius alterius, quod debet compensari, idq;

scien-

ſciendum eſt à Confeſſario, vt imponat conuenientem ſatisfactionē. Læditur, inquam, ordo rerum, violaturq; ius Legislatoris, cū peccans vtitur facultate, aut membro, aut inſtrumento contra voluntatem eius; qui enim fornicatur non ſolùm turbat ordinem internum rerum, & lædit ius Dei, quatenus abutitur facultate voluntatis ad volendum obiectum contra Dei prohibitionem; ſed etiam turbat ordinem externum, & lædit ius Dei, quatenus vtitur potentia corporea, inſtrumentis ſeminalibus, atq; ipſo ſemine contra voluntatem Dei prohibentis, ne his ad fornicandum vtamur; ideoque diximus ſupra Cap. 43., quòd actus externus habet propriam malitiam naturalem diſtinctam à malitia actus interni, quia, ſcilicet, eſt contra ordinem externum rerum. Hæc autem læſio ordinis externi, & iuris, ſeu offenſa non habetur per ſolam voluntatem fornidi quantùmuis intenſam; ſed omnis offenſio, & læſio requirit ſatisfactionem; ergo debet ſatisfieri Deo, non tantùm pro abuſu voluntatis, ſed etiam pro abuſu membrorum, & ſeminis; hinc maior pęna, ſeu ſatisfactio imponi debet fornicanti opere, quàm volutate tantùm, & ſic de alijs actibus prauis externis, quibus etiam quandoque læditur ius alterius hominis, aut Principis, aut Communitatis; hanc autem ſatisfactionem Confeſſarius debet imponere; ergo ipſi aperiendi ſunt non tantùm actus interni praui, ſed etiam externi. Hinc verè pænitentes ſpecialiter ſe affligunt pro actu prauo externo in ipſis membris corporis, quibus eum exercuere [de quibus plenæ ſunt hiſtoriæ] dolentes, quòd ſubminiſtrauerint ea, vt ait Apoſtolus Rom. 6. & 12. arma ſatanæ, & iniquitati, quod etiam erga reos iura humana præſcribunt. Hinc Hieron. in Epitaphio Paulæ ipſam Paulam dicentem refert: *Turpanda eſt facies, quam contra Dei pręceptum purpuriſſo, & ceruſſa, & ſtibio ſępe depinxi. Affligendum corpus, quod multis vacauit delitijs. Longus riſus perpeti compenſandus eſt fletu. Mollia linteamina, et ſerica pretioſiſſima aſperitate cilicij cōmutanda.*

CAPVT XXXXVI.

An, ſi actus externus ſit bonus, vel malus, volitio quoque eius ſit bona, vel mala? Diſſeritur primò de volitione efficaci abſoluta.

1. QVandoquidem comparauimus actum internum ad externum quantùm ad multiplicationem, vel augumentum culpæ, & laudabilitatis, proſequendo comparationem, quærimus: an ex bonitate, vel malitia actus externi ſemper refundatur bonitas, vel ma-

malitia in internum, seu volitionem eius.

Actus autem interni, seu volitiones tripliciter se habere possunt circa externos; vel absolutè, & efficaciter; vel inefficaciter, seu per simplicem complicentiam; vel conditionatè. Absolutè, & efficaciter, vt, cum quis determinatè proponit exercere actum externum, vtpotè dare eleemosynam, vel furari; non enim hic sumitur efficacia pro cōiunctione ad effectum, sed pro proposito determinato habendi effectum, itaut haberetur, si posset. Inefficaciter, seu per simplicem complacentiam, aut desiderium, vt, cum desideratur actus externus, vel adest complacētia de illo, non tamen determinatè proponitur exercēdus. Conditionatè, cum limitatur voluntas secundùm aliquam conditionem, vt: facerem eleemosynam, si pauper occurreret: comederem carnes, nisi esset dies ieiunij.

2. Quoad primos actus, idest, absolutos, & efficaces, certum omninò est, semper esse bonos, vel malos, dum sunt de actibus externis bonis, vel malis. Salua tamen illa regula, quòd ad bonitatem actus requiritur, vt ipsa bonitas obiecti sit per se volita, ad malitiam verò sufficiat esse cognitam, vel debuisse cognosci, itaut culpabiliter ignoretur. Patet hoc; quia aliter non adesset ratio, cur vllus actus internus habens pro obiecto actum externum bonum, vel malum, esset bonus, vel malus. Quare enim volitio dandi eleemosynā bona est, nisi quia dare eleemosynam bonum est? Et, cur volitio furandi mala est, nisi quia furari malum est? Præterea: intantùm volitio habens pro obiecto actum externum est bona, vel mala, inquantùm tendit ad conseruandum, vel turbandum ordinem rerum; sed intantùm talis volitio tendit ad conseruandum, vel perturbandum ordinem rerum, inquantùm talis actus externus est iuxta, vel contra talem ordinem; ergo intantùm talis volitio est bona, vel mala, inquantùm actus externus est bonus, vel malus. Atque is videtur esse communis sensus hominum, atqueadeò hoc notum lumine naturæ.

Quodlibet ergo pręceptum de faciendo actu externo obligat ad volendum illum; & quælibet prohibitio de actu externo est prohibitio volitionis illius, absolutæ, scilicet, & efficacis, de qua loquimur, siue præceptum sit naturale, siue positiuum, siue Diuinum, siue humanum. Nec vlla authoritas est, quæ valeat ista seiungere: quamuis enim præceptum, vel prohibitio sit positiua, atqueadeò iuxta beneplacitum superiorum, nihilominus ex natura rei est, vt præceptum, vel prohibitio actus externi liget etiam internum: non enim præcipitur, vel prohibetur actus externus, vt accidens fortuitò, sed vt à libera voluntate; atque adeò, dum ipse præcipitur, vel prohibetur, præcipitur etiam, & prohibetur volitio, absoluta, nimirum, & efficax.

3. Extat quidem in Regula Clericorum Minorum declaratio, quòd quar-

quartum eorum votum solemne prohibeat tantùm externos actus procurandi, & acceptandi dignitates extra Religionem, non autem internos. Sed hoc non est ita intelligendum, quasi procuratio talium dignitatum sit prohibita, & non voluntas procurandi; sed, quòd non sit vniuersaliter prohibita voluntas ascendendi ad dignitates, idest, etiam ex præcepto eius, qui potest id præcipere; votum enim tantùm est de non habenda voluntate procurandi, non verò de non habenda voluntate, vt sibi conferatur dignitas à Summo Pontifice, qui præcepto obstringere ptest ad acceptandum; quare hæc voluntas esset mala ex communibus legibus contra ambitionem, non verò ex vi illius specialis voti, vt rectè notat Auersa 1.2. quæst. 19. sect. 2.

4. An autem ex aliqua ignorantia possit fieri, vt voluntas absoluta, & efficax de actu externo malo non sit peccatū, concedit Granad. controu. 6. tract. 5. disput. 3. sect. 2., vt, scilicet, si quis per errorem inuincibilem putet, ex præcepto prohiberi actum externum, & non volitionem, hic habendo talem volitionem non peccet; immo hunc errorem olim versatum fuisse inter Hæbreos ait ipse.

Sed in primis per hunc errorem ad summum fieri posset, vt illa volitio non deputaretur ad culpam; non verò, quòd non esset peccatum, idest, actus prauus, seu deordinatus, vt in similibus pluries diximus. Secundò. Talis error non videtur posse esse inuincibilis; vnusquisque enim nouit, vituperandum esse eum, qui vult facere opus malum; & utique, cum prohibetur actus externus, prohibetur, ne uelimus facere eum; non enim prohibetur, ne eueniat à casu, uel uiolentia; & hoc uidetur notum apud omnes; ergo non uidetur posse accidere, ut quis putet errore inuincibili, malum esse facere opus externum, & non esse malum, uelle absolutè, & efficaciter facere illud. Error autem Iudæorum, quem Nos etiam commemorauimus in præcedentibus, fortasse fuit, quòd crederent, se non puniendos à Deo propter solum actum internum, sicut legibus humanis nemo propter illos solos punitur; non uerò, quòd extimarint, non esse peccatum, uelle efficaciter facere actus prohibitos; uel putarunt, quòd non esset prohibita sola complacentia actus mali.

CAPVT XXXXVII.

De Volitione inefficaci, seu simplici complacentia actus externi boni, vel mali moraliter.

1. AN autem simplex complacentia, seu, delectatio de actu externo bono, uel malo, sit bona, uel mala, in controuersia est apud

apud Doctores. Sed in primis explicandum est, quid intelligatur nomine simplicis complacentiæ, vel delectationis de opere externo; cum enim opus externum, quandiù non est, non possit delectare, nisi vt mente(recogitatum; dupliciter potest delectatio se habere ad ipsum, vt cogitatum, vt cum D. Thoma 1.2. quæst 74. art. 8. communiter docent Theologi; primò, vt delectatio sit de ipsa cogitatione, seu, de opere, vt coniuncto per cogitationem tantùm. Secundò, vt sit de ipso opere secundùm se, idest, vt coniungibili nobis aliter, quam per cogitationem, seu, vt faciendo, itaut cogitatio se habeat, vt pura conditio tanquam approximatio obiecti, non verò, vt obiectū delectationis, immo tale obiectum sit ipsum opus; potest enim quis de fornicatione cogitans duobus modis delectari; vel de ipsa cogitatione, vel de ipsa fornicatione cogitata. Delectatio primo modo iuxta communē sententiā post D. Tho. loc. cit. nō est peccatum ratione sui obiecti; nam, vt rectè ait idem D. Thomas, delectatio de cogitatione, sequitur inclinationem affectus in cogitationem; cogitatio autem de fornicatione secundùm se, non est peccatum mortale; immo, quandoque sine omni peccato; vt, cum quis cogitat de ea ad prædicandum, vel disputandum; aliquando est peccatum veniale tantùm, vt cum quis inutiliter de ea cogitat; ergo delectatio de cogitatione fornicationis non est peccatum mortale ratione sui obiecti. An autem delectatio de ipso opere cogitato, quod .s. opus sit peccatum mortale, sit etiam peccatum mortale, quamuis non adsit propositum illud faciendi; id quæritur in præsenti.

2. In hac re existimo dicendum: Falsum esse, nullam delectationem liberam de opere malo mortaliter esse malam mortaliter. Oppositum huius Conclusionis, vt probabile proponit Corduba lib. 1. quæst. 23. dub. 11., idque tribuit Martino de Magistris in tract. de Temperantia quæst. 3. de Luxuria; qui tamen non est apertè in tali sententia, vt expendit Vasquez. Defenditur autem absolutè a quodam Moderno lib. de Peccatis cap. 20.

Tamen nostra Conclusio est ferè communis, & eam docent D. Tho. loco citato, quem sequuntur sui discipuli. Scotus in 2. dist. 41. §. *sequitur secundum*. Bonau., Gabriel, Carthusianus, Alen., D. Antoninus 1. p. tit. 5. cap. 1. §. 5. Siluester, Angest., Nauarr., & alij ex Summistis. Probatur primò ex illo Iob. 21.: *Pepigi fœdus cum oculis meis, vt ne cogitarem quidem de virgine; quam enim hæreditatem haberet in me Deus desuper, & hæreditatem omnipotens de excelsis?* Hoc autem, cum non possit intelligi de sola cogitatione, quę potest non esse peccatum, necessariò intelligendum est de delectatione de virgine cogitata, vt explicat Glosa: vnde Greg. lib. 21. Moral. cap. 3.: *Mentem*, inquit, *nequaquam cogitatio immunda inquinat, cum pulsat; sed cum hanc sibi per delectationem subiugat.*

 Sed

Sed illa cogitatio excludit ab hæreditate Dei; ergo est peccatū mortale.

3. Probatur 2. ex Augustino 12. de Trinitate cap. 12: *Nec sanè*, inquit, *cum sola cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem decernens esse facienda, tenens tamen, & voluens libenter, quæ statim, vt attigerunt animum, respui debuerunt, negandum est esse peccatum; sed longè minus, quàm si opere statuatur implendum, & ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum*. Et paulò post: *Hæc quippe vna persona est, vnus homo est, totusque damnabitur, nisi hęc, quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris gratiam remittantur*. Quibus verbis, cum dicit, propter ista hominem esse damnandum, & insuper totum, idest, secundùm animam, & corpus, manifestè ea damnat reatus mortalis. Item Ser. 46. de Verbis Domini cap. 6.: *Sunt qui rebus illicitis delectentur, & non consentiunt. Nondum perfecta mors est, sed quodammodò inchoata.*

Tertiò ex Hilario cap. 17. in Matt. cap. 4.: *Cum fornicationis*, inquit, *opere punitur illecebrosa visus transcurrentis affectio*.

Quartò ex Isid. lib. 2. de Summo bono cap. 39. & refertur capite *Non solum* 32. quæst. 7.: *Non solum*, inquit, *de commissa fornicatione peccatum regnat in homine, sed, si adhuc delectat, atque animam teneat*.

Probatur 2. ratione; quia delectari de homicidio proximi, vel alio quopiam graui malo eius, peccatum mortale est odij. Item: delectari de fornicatione, vel adulterio est peccatum mortale, & sic de plerisque alijs; ergo falsum est, nullàm delectationem de opere externo mortaliter malo esse peccatum mortale.

4. Probatur 3. ratione D. Thomæ. Conformari secundum affectum deliberatum ijs, quæ sunt peccata, est peccatum, sed qui complacet sibi deliberatè in ijs, quæ sunt peccata, conformatur eis secundùm affectum; ergo peccat. Maior videtur nota, & etiam ostenditur ex opposito; nam complacere deliberatè in ijs, quæ sunt bona, bonum est. Minor verò patet; nam omnis affectus est conformatio voluntatis in obiectum; sed complacentia de obiecto includit affectum circa ipsum; ergo omnis complacentia de obiecto est conformatio voluntatis ad ipsum; ergo, si obiectum est peccatum mortale, etiam conformatio affectus in ipsum.

Respondet Modernus ille, quòd hæc ratio non valet de quacumque complacentia, sed de ea tantùm, quæ includit desiderium perpetrandi actum malum; nam habere affectum deliberatum erga aliquod obiectum est velle illud, velle autem obiectum idem est, ac desiderare illud.

Sed hæc est ignorantia proprię vocis; nam idem hic Author ait, se in hac quæstione loqui de complacentia, quæ non includat desiderium

rium

rium faciendi; at complacentia sine affectu, & amore esse non potest; ergo non omnis affectus circa aliquem actum includit desiderium faciendi illum. Ad rationem autem eius dicendum est, quòd habere affectum deliberatum erga aliquod, vtique est velle illud, vt obiectum, vel rem; nam ipse affectus volitio est; sed non est velle illud, vt effectum ipsius volentis, idest, non est velle facere illud; nam vtique velle, vel gaudere de bonitate, vel virtute Dei, non est velle facere Deum bonum, vel magnum. Potest ergo quis habere affectum erga fornicationem, exempli gratia, & complacere sibi in illa absque eo, quòd velit, seu, desideret fornicari.

5. Contra propositam Conclusionem arguit citatus Modernus. Si delectari de re turpi cogitata tantùm, & non volita esset peccatum mortale, etiam res turpes videndo, aut audiendo delectari esset peccatum mortale; at hoc est incredibile, & contra communem sensum; nam omnes ad comędias accedunt, vbi videntur, & audiuntur, & luxuria, & raptus, & adulteria ficta, & furta, omniaque scelera cum summa delectatione. Item: voluptuosè leguntur apud Poetas multa scelera; & tamen neque comædijs adesse, neque Poetas legere mortale peccatum reputatur; neque ipsos comædos, qui res turpes repræsentant, neque Poetas, qui scribunt, culpæ mortalis reos facimus.

Respondetur, quòd aliud est videre, audire, legere res turpes, vt de earum eleganti repræsentatione, narratione, descriptione delectemur; aliud est de ipsis rebus repræsentatis, lectis, auditis delectari; primū non est perniciosum, quamuis sit periculosum; quod de lectione Poetarum monet Augustinus lib. 1. Confess. cap. 2. Secundum verò perniciosum est, scilicet, delectari de rebus turpibus, & mortaliter peccaminosis; quæ duo aptissimè à D. Tho. distincta iste Arguens discernere non potuit. Falsum etiam est, omnibus patere accessum ad comędias absque pudore, & conscientiæ scrupulo; nam viri graues, & honesti illas, & fugiunt, & prohibent ijs, quorum curam habent, si, nimirum, in eis res lasciuæ repræsententur, virisque religiosis non licet ad eas accedere, propter periculum, scilicet, ne affectus à delectatione repræsentationis transeat ad delectationem de rebus repręsentatis, congaudeatque amantibus, vt loquitur Augustinus, dum se se inuicem per flagitia fruuntur; quod in seipso accidisse dolet lib. 3. Confess. cap. 2. Et propterea Sacris Canonibus inhibetur Episcopis, & Sacerdotibus legere libros Gentilium, comædias, atque carmina Poetarum, vt patet dist. 37. cap. *Episcopus*, cap. *Sacerdotes*, & cap. *Ideò prohibetur*; vbi ea affertur ratio prohibitionis, quia, scilicet, figmenta Poetarum per oblectamenta fabularum nimiùm mentem excitant ad incentiua libidinum. Si autem de sola lectione comędiarum id Sacri Canones dicunt, quid de ipsa repræsenta-

tione dicerent; aut quantò magis hæc Ecclesiasticis viris intelligi debet interdicta?

6. Obijcit 2. Voluntas, seu, delectatio non est prohibita, nisi actus, vnde nascitur, sit prohibitus; atqui cogitare quiduis, quocumque iure prohibitum, non est prohibitum; nam, & homicidia, & furta cogitamus sine peccato; ergo delectatio sequens talem cognitionem non est peccatum.

Respondetur; quòd Argumentum probat delectationem de cogitatione non esse peccatum, quod vtique verum est, sed quæstio præsens est; an delectatio de re cogitata, quæ sit mala, peccatum sit; huiusmodi autem delectatio non oritur ex cognitione, nisi tanquam ab approximatione, sed oritur, vt à causa per se ab obiecto; ergo Argumentum nullum est.

7. Obiicit tertiò. Si huiusmodi delectationes essent prohibitæ, vel essent prohibitæ iure positiuo, vel iure naturæ; non iure positiuo, nam nullum extat; non iure naturæ, quia tale ius est notissimum, & nemo post de eo dubitare, vel saltem posset reduci ad principia per se nota; at nullum argumentum est, quod ad per se nota hoc reducat; ergo tales delectationes non sunt prohibitæ iure naturali, vel saltem non constat.

Respondetur, quòd loquendo de delectationibus, quæ sunt de obiectis prohibitis iure naturæ, illa sunt prohibita iure naturæ. (de delectationibus de rebus prohibitis iure positiuo dicetur infra) Negatur autem, omnia peccata contra ius naturæ esse omnibus manifesta, & hoc ius quantùm ad omnia esse omnibus manifestum, licet sit manifestum quantùm ad prima principia; de multis enim actibus disputatur: an sint contra ius naturæ, vt patet de pluralitate vxorum, de simplici fornicatione, &c. Debent tamen posse reduci ad principia per se nota, quamuis fortè non sit necesse, vt huiusmodi reductio sit euidens; & sic reducitur huiusmodi peccatum delectationis, de qua loquimur, quia, scilicet, peccatum est in affectu, seu in voluntate, atque adeo affectus deliberatus ad peccatum peccatum est; & hoc videtur per se notum; sed delectatio deliberata de re mala est affectus deliberatus ad rem malam, vel ipsam includit; ergo mala est.

CAPVT

CAPVT XXXXVIII.

De simplici Complacentia actus prohibiti lege naturæ.

1. DEfiniuimus cum communi, aliquam complacentiam de actu malo mortaliter esse mortaliter malam; nunc generaliter definiendum est, an quælibet talis complacentia sit mortaliter mala. In qua re tres sunt sententiæ. Prima generaliter affirmat. Secunda distinguit, affirmans de complacentia actus mali ex lege naturæ; negans de complacentia actus mali ex lege positiua. Tertia, quæ est Vasquez, docet, non esse attendendum, quo iure sit prohibitus actus, de quo est complacentia, sed, an ipsa complacentia sit contra aliquam virtutem, nec ne: eo quòd, inquit, complacentia non sumit suam bonitatem, vel malitiam ab obiecto, de quo est, sed ab ordine conformitatis, vel difformitatis ad virtutem, vel legem, licet volitio efficax sumat bonitatem, & malitiam ab obiecto.

2. Dicendum primò: Quælibet complacentia deliberata de malo mortali lege naturæ mala est mortaliter eadem lege. Probatur ex D. Thom. 1.2, qu.74. ar.8. à Nobis relato supra cap.47. nu. 4.; quia conformari deliberatè per affectum iis, quæ sunt peccata, peccatum est: vitium quippe est affectus habitualis ad malum, sicut virtus est affectus habitualis ad bonum; ergo affectus actualis deliberatus ad malum est actus vitiosus, sicut affectus actualis ad bonum est actus virtutis; vitium enim deprauat, & virtus regulat affectus; ergo, si malum, ad quod conformatur affectus, est mortale, pariter, & ipse affectus mortalis est. Probatur hæc Consequentia. Nam distinctio peccati per mortale, & veniale est distinctio per graue, & leue; sed non potest opus ipsum esse grauis malitiæ, quin, & eiusdem sit affectus in ipsum, seu, non potest opus esse graue in se, non autem in affectu, sicut non potest error esse grauis in opere artefacto, quin grauis sit in ipsa arte; nam ab opere refunditur malitia in affectū, nec assignari potest, vnde grauitas operis in se euadat leuis in affectu, nisi fortè dicatur, quod per opus turbatur ordo externus rerum, vel infertur damnum alteri, quod non fit per simplicem affectum, quæ disparitas nulla est, sequeretur enim, intentionem absolutam, & efficacem perpetrandi malum non habere eamdem grauitatem, ac malum ipsum, quando, vel ex impotentia virium, vel aliquo impedimento exequutioni non mandatur, quia neque tunc turbatur

batur ordo externus, nec infertur alteri damnum, ficut per opus: hoc autem, vt arbitror, nullus dicet, & patet dici non posse ex decisis supra cap. 33. & 34.; ergo eiusdem malitiæ, cuius est opus, est affectus in ipsum, idque ex lege naturæ, idest, dictamine rationis naturalis.

3. Sed, & illud hic considerandum meritò occurrit, grauiorem, immò altioris ordinis esse bonitatem, vel malitiam moralem actus, siue affectus interni, quàm sit bonitas, vel malitia naturalis operis, vel rei externæ, ad quam tendit affectus; grauior enim est malitia moralis voluntatis furandi, quàm sit malum naturale furti, quod mensuratur à valore rei furto sublatę, vel damni alteri illati; similiter maior est bonitas moralis voluntatis misericordis de eleemosina facienda, quàm bonitas naturalis eleemosynæ erogatæ, quæ mensuratur a valore rei elargitæ, vel à quantitate indigentiæ pauperis. Sic bonitas, vel meritum martyrii non mensuratur à bonitate carnis, vel vitæ, quæ laceratur, vel eripitur, sed ex bonitate charitatis, & fortitudinis pro Deo tolerantis. Igitur bonitas, & malitia moralis est in altiori ordine præ bonitate, & malitia operis, vel rerum externarum. Cuius rei ea ratio afferri potest; quia per actus bonos, vel malos moraliter promeremur, vel demeremur Deum, & gratiam eius, tamquam ei obsequentes, vel resistentes, quod per bona, vel mala physica non fit. Hinc Augustinus enarratione in Psalm 144. ad versum: *Et iustitia tua exultabunt*, profert, melius esse homini, quòd est iustus, quàm, quòd homo est: & eadem ratione dici debet; peius esse homini, quòd impius est, quàm, si homo non esset; maius enim malum est peccatum etiam veniale quolibet malo naturæ. Et rursus: *Nemo tribuat Deo, quia est, & sibi tribuat, quia iustus est. Melius est enim, quod tibi vis tribuere, quàm quod illi.* Ergo maius est bonum morale virtutis quolibet bono naturæ, saltem loquendo de bono virtutis strictè, prout, scilicet, refertur in Deum, quo sensu loquitur August. non admittens veras virtutes, nec veros virtutum actus, nisi relatos in Deum.

4. Et hoc modo (vt id obiter dicam) patet vis Argumenti eiusdem Augustini 12. de Ciuit. cap. 9. exinde probantis, Angelos non à seipsis, sed a Deo per diffusionem Spiritus Sancti habuisse charitatem, quia aliter meliores se ipsos fecissent, quàm facti essent à Deo. Cuius Argumenti vis, quia à nonnullis non percipitur, despicitur; quæ tamen despicienda non est, cum sit fundamentum assertionis Augustini. Dicunt, non esse absurdum, vt quis meliorem se faciat, quàm sit factus à Deo, acquirendo per suas vires aliquam perfectionem non à Deo acceptam in creatione, cum qua perfectione acquisita melior vtique sit, quàm sine illa; nam, & nos homines in hac infirmitate vitæ viribus propriis comparamus scientias, aut alias perfectiones à Deo per creationem non

acce-

acceptas, per quas meliores vtique euadere speramus, & simus; ergo multò minùs id absurdum est in Angelis.

Sed Argumentum Augustini non eam habet vim, quæ ab ipsis cōcipitur; sed, quòd si Angeli à se ipsis habuissent charitatem, dedissent sibi aliquid melius, quam sit ipsa eorum natura accepta à Deo, quia charitas optima inter bona moralia, melior est bono naturæ, vt de iustitia, & de natura humana dixerat idem Augustinus supra in Psalm. 144. Hinc ferè vulgò dici solet, maius debitum vrgere homines erga morum educatores, quàm erga parentes, quia isti esse, illi autem benè esse dederunt; quamuis reuera probitas morum potiùs Deo intrinsecus mouenti, quàm instruentibus educatoribus, vel recta exempla præbentibus sit tribuenda. Cum igitur tanto interuallo bonum, & malum morale excedat bonum, & malum naturæ, non potest dici, malum graue operis externi fieri leue in affectu, vel intentione; seu, quod idem est, esse malum venialiter, & leue affectum, siue complacentiam de opere externo malo grauiter, & mortaliter. Quare probabilitas, quā huic sententię circūdat Corduba, nullo ex capite apparet, immo omnino certum esse debet, complacentiam de malo mortali excusari non posse à mortali, nisi ex defectu plenæ aduertentiæ.

Immo adeo improbabilis visa est hæc sententia Recentioribus, vt Moraines dixerit, eam ab omnibus Catholicis iam pridem reiici, & non sine scandalo obtrudi; immo eam inter errores refert, quos imponit Augustino; de qua tamē impostura acriter redarguitur à viro eruditissimo, suoque nomine satis noto M. Noris in suis Vindiciis Augustinianis cap.4.§.6.

6. Verùm, quia Vasquez, quamuis conueniat Nobiscum in sententia, improbat tamen fundamentum, concedens, scilicet, complacentiam de opere malo lege naturæ esse malam, negans tamen eius malitiam desumi ex obiecto, sed desumendam contendens ex oppositione ad virtutem, ideo tantisper cum eo est immorandum.

Impulsus est autem Vasquez in hanc sententiam ex eo præcipuè, quia aliquando opus, de quo malè habetur complacentia, non est malum; vt, cum solutus complacet sibi de copula habenda post nuptias; vel vidua, aut sacris initiatus, siue regularis de copula habita tempore coniugii; quod autem non est in se malum non potest refundere malitiā in sui volitionem, vel delectationem; ergo illa delectatio, siue complacētia est mala propter oppositionem ad virtutem castitatis, non propter obiectum, seu opus.

Hæc, inquam, difficultas impulit Vasquez, vt discederet à sententia generali malitiæ actus desumendæ ab obiecto, & distingueret de voluntate efficaci, & de simplici complacentia, docens illam desumere

mali-

malitiam ab obiecto, non verò istam.

Sed certè non est discedendum à principio vniuersali propter difficultatem in casu particulari; immo conandum, vt ibi etiam locum habere ostendatur veritas vniuersalis. Quod in præsenti facilè ostenditur. Nam, vt supra probauimus cap. 19. & 20., non eo sensu actus generaliter dicitur habere bonitatem, vel malitiam ex obiecto, quia in obiecto præexistat malitia, quam refundat in actum; sed quia eam habet, vt attinctio obiecti, quod in actu habente obiectum impræscindibile est, cum talis actus sit essentialiter attinctio obiecti; ergo etiam simplex delectatio de copula prohibita eo tempore, in quo sumitur de ea delectatio, est mala ex obiecto, idest, prout est attinctio copulæ.

7. Sed quia alio sensu Vasquez putat, actum esse malum ex obiecto, quia, scilicet, ab obiecto refundatur malitia in actum, id quod Nos etiam vbi supra concessimus, quando obiectum actus interni est actus externus malus, ostendamus, etiam in hoc sensu malitiam delectationis illius sumi ab obiecto. Quod facilè ostenditur: ideo enim tunc delectatio illa de copula est mala, quia malum tunc est exercere copulam; ergo malitia illius delectationis sumitur à malitia obiecti, de quo est.

Sed opponitur, quòd delectatio tunc fertur in copulam pro suo tempore licitam. Verùm aduertendum erat, quòd, quamuis illa copula tunc temporis fuerit licita, includit rationem copulæ absolutè, quæ absolutè modò non licet; ergo rectè dicitur, ideo esse malam in præsenti delectationem de copula, quia copula ipsa non licet; ergo malitia illius delectationis sumitur ex obiecto. Quare, cum Vasquez dicit malitiam illius delectationis desumi non ex obiecto, sed ex oppositione ad virtutem castitati, poterat aduertere, ideo eam delectationem opponi virtuti castitatis, quia est de opere opposito illi virtuti; non enim est possibile delectationem de aliquo opere opponi virtuti, & non opus ipsum, de quo sumitur.

Secundò. Intentio efficax operis mali faciendi desumitur ex obiecto, quod concedit Vasquez; ergo simplex delectatio de opere malo lege naturæ desumit malitiam ex obiecto. Probatur Consequentia; ideo enim illa intentio desumit malitiam ex obiecto, quia est tendentia in obiectum malum; ergo, &c. Quod exinde magis apparet; quia, ideo simplex delectatio de obiecto malo lege positiua non sumit malitiam ex obiecto, neque est mala, quia non tendit in obiectum, vt malum. i. vt prohibitum; nam leges positiuę humanæ non excurrunt ad actus merè internos, vt ostendemus capite 60. At, quando obiectum est malum lege naturæ, non potest absolui à malitia, quia est malum secundùm le ; ergo simplex delectatio de illo est mala, & sumit malitiam ab illo.

Tertiò

Tertiò. Simplex delectatio de obiecto bono est bona ex bonitate obiecti; ergo simplex delectatio de obiecto malo est mala ex malitia obiecti. Antecedens patet, cum quis delectatur de cultu, & honore Dei, aut de exercitio virtutum sui, vel aliorum; Consequentia sequitur ex paritate. Quòd si dicatur, esse disparem rationem, quia obiectū illud, de quo sumitur delectatio bona, habet in se bonitatem; obiectum autem, de quo sumitur delectatio mala, non habet in se malitiam, vt, cū vidua malè delectatur de copula habita tempore coniugij, quæ non fuit mala: si, inquam sic dicatur, iam patet ex supradictis, & in copula tempore coniugii includi rationem copulæ absolutè, delectationemque veneream, quam viduæ sentire non licet; &, vt illa delectatio sumat malitiam ex obiecto sufficere, vt, si modo exerceatur illud opus, seu obiectum sit malum.

4. Obiectum est causa delectationis, quæ de eo sumitur; ergo etiam est causa malitiæ eius. Antecedens patet; tum quia non potest assignari aliud, quod sit causa talis delectationis; tum quia iuxta Philosophum 10. Ethicorum delectationes sequūtur operationes; ergo obiectum, quod est opus, est causa delectationis; tum quia ex D. Thom. 1.2. qu. 11. ar. 3. & 4. fruitio, siue delectatio est perfecta, vel imperfecta iuxta qualitatem obiecti, nempe si sit finis simpliciter vltimus, vel non, aut si habeatur perfectè, vel non; quod nō posset esse verum, si delectatio non causaretur ab obiecto. Probatur Consequentia; quia quod est causa actus, est causa malitiæ, vel bonitatis eius. Hinc Philosophus docet loco citato, delectationes esse bonas, vel malas secundùm operationes, quas consequuntur; & D. Thomas supra relatus inde probat, complacentiam de malo esse malam, quia est affectus conformis ad malum, manifestè supponens, malitiam eius desumi a malitia obiecti.

Et ex hoc desumitur nouum Argumentum contra sententiam Vasquez. Cum enim dicit, delectationem viduæ vtique malam de copula habita tempore coniugii, non esse malam ex obiecto, quia obiectum illud, idest, copula non fuit malum; quærendum est ab eo, an, cum vidua delectatur habeat affectum conformem ad malum, an ad bonum; & oportet, vt respondeat, ad bonum; at certè impossibile est, vt affectus conformis ad bonum sit malus, sicut è contra, vt affectus conformis ad malum sit bonus: idem enim est habere affectum ad aliquod obiectum, ac habere illud in affectu; impossibile autem est, vt malum sit, habere in affectu obiectum bonum, sicut, vt bonum sit habere in affectu obiectum malum; ergo sequitur, illam delectationem viduæ non esse malam, quod dici non potest. Si autem fatetur habere affectum cōformem ad malum, iam sequitur, malitiam eius sumi ex obiecto, atque adeo non referre, quòd illa copula pro sui tempore non fuerit mala, sed

inspiciendum esse, an sit mala de præsenti, cum de ea sumitur delectatio. Atque hoc Argumentum euertit sententiam, & fundamentum sententiæ Vasquez.

Tandem. Intentio efficax peccandi mala est ex obiecto; ergo etiam simplex complacentia peccandi mala est ex obiecto. Probatur Consequentia. Quia tendentia in malum per simplicem complacentiam non differt secundùm ordinem ad obiectum ab intentione efficaci, sed tantùm per intensionem, vel gradum ordinis, siue tendentiæ; sed intentio est mala, non propter gradum, vel intensionem ordinis, siue tendentiæ, sed simpliciter propter ordinem ad obiectum malum; ergo propter eumdē ordinem erit mala simplex complacetia, & solum differet in gradu a malitia intentionis efficacis.

8. Potest hoc Argumentum confirmari ex dictis Augustini 4 contra Iulianum cap. 2., vbi sic arguit contra Pelagianos laudantes concupiscentiam, vt bonam, & tamen docentes, pugnandum contra eius motus: *Rogo, si est in vobis vllus sensus humanus, non potest, & malum esse peccatum, & bonum esse desiderare peccatum.*

Hic manifestissimè Augustinus indicat desiderium peccati esse malum ex obiecto. Quod potest etiam probari: si enim malitia illius desiderii non habetur ex obiecto, quare impossibile est, vt desiderium peccati non sit peccatum?

Fortè iuxta sua principia respondebit Vasq., tale desiderium esse peccatum, quia est contra aliquam virtutem. Sed profectò ideo necessariò est contra virtutem, quia est desiderium de peccato; vnde etiam necessariò est contra eamdem virtutem, contra quam est actus, siue peccatum, de quo est; ergo semper malitia eius desumitur ab obiecto. Si autem malitia desiderij causatur ex obiecto, etiam malitia simplicis cōplacentiæ, nam vtrobique includitur affectus ad peccatum, qui peccaminosus est, & ratio, cur tale desiderium, & complacentia sit peccatū. Ipsa quoque malitia affectus ad peccatum causatur ex obiecto, in quod tendit; ideo enim talis affectus malus est, quia ad peccatum est; ergo etiam malitia simplicis complacentiæ causatur ab obiecto, de quo est.

Sed dicetur, Argumentum non militare contra sententiam Vasq.; etenim ille negat, malitiam complacentiæ sumi ex obiecto, quando obiectum non est peccaminosum, vt supra dictum est; ergo nihil est ad sententiam eius euertendam afferre, quòd desiderium, & complacentia de peccato sint mala ex obiecto.

Respondetur, per omnia supradicta ostendi, quòd generaliter malitia, siue intentionis, siue desiderij, siue complacentiæ sumatur ex obiecto, siue opere, ita vt si obiectum, de quo sunt, non sit malum, nec ipsa ma-

sa mala sint; nec enim potest volitio de opere indifferenti esse mala, nisi propter otiositatem tantùm; multò minùs volitio de obiecto bono. Rursus; quòd complacentia ideo est opposita virtuti, quia est de obiecto, seu opere opposito virtuti: atque adeò, quòd frustra Vasquez duplicem rationem distinguit malitiæ suscipiendæ in complacentia, vel ex obiecto, vel ex oppositione ad virtutem. Ad quæ confirmanda etiam iuuit ostendere, quod desiderium peccati sumat malitiam ex obiecto. Nam ex his omnibus euincitur, falsum omnino esse fundamentum Vasquez, quòd, scilicet, possit esse, & quandoque sit complacentia mala de obiecto, idest, opere non malo.

CAPVT XXXXIX.

Soluuntur Argumenta Vasquez contra determinata.

1. CONtra ea, quæ diximus arguit Vasq. primò sic: Licet intẽtentio, seu propositũ efficax operis externi sit causa eius, tamẽ simplex complacentia non est causa eius; ergo bonitas, & malitia simplicis cõplacentiæ non sumitur ab opere externo, de quo est, licet id verificetur in intentione, seu proposito efficaci.

Respondetur hoc Argumento probari, neque complacentiam simplicem de opere malo perpetrato esse malam propter malitiam illius operis; quia, cum sit post opus, non est causa eius, & sic delectari de homicidio, vel adulterio perpetrato non erit malum propter malitiã homicidii, & adulterii. Item: quòd purum desiderium operis perpetrandi non sit malum propter malitiam operis, quia purum desiderium non est causa operis. Dicitur ergo, sufficere, quòd complacentia sit tendentia in opus malum, seu, dicat affectum conformem ad malum, non vero requiri, quòd sit causa operis mali; illud enim sufficit, vt malitia delectationis desumatur ab obiecto.

2. Obijcit secundò. De eodem obiecto voluntas efficax potest esse non mala, & delectatio simplex mala; ergo non est eadem ratio de voluntate efficaci, & de simplici complacentia quantùm ad accipiendam bonitatem, & malitiam ex obiecto. Probat Antecedens: Quis statuens, seu efficaciter proponens ducere vxorem, & delectari cum ea, non peccat mortaliter; si autem actu delectetur cogitans venereè de illa, peccat mortaliter. Similiter; si vidua delectetur venereè de actu coniugij præterito, peccat mortaliter, & tamen voluntas efficax, qua tunc

voluit vti coniugio, & eo delectari, non fuit peccatum.

Respondetur negando Antecedens: prorsus enim impossibile est, vt intentio efficax operis faciendi non sit mala, mala verò sit simplex complacentia eius, immo hoc videtur Paradoxum illis Stoicorum longè incredibilius. Certè Augustino, vt cap.48. præcedenti relatum est, visum est absurdissimum, & ab omni humanitatis sensu alienum proferre, malum esse actum, & bonum esse desiderium eius, eoque Argumento, tamquam fortissimo telo deijcit Pelagianos laudantes vt bonam concupiscentiam, & simul fatentes, expugnandos eius motus, quia, scilicet, concupiscentia est inclinatio, principium, & velut desiderium illius motus; si ergo ille motus malus est, ideoque frænandus, non potest concupiscentia esse bona. At grauius videtur esse, quod profert Vasquez, intentionem efficacem operis faciendi non esse malam, esse verò malam complacentiam eius: validior enim, & vrgentior est intentio efficax, quàm desiderium: & si in desiderio, & complacentia includitur affectus in opus, de quo sunt, sine quo nec esse, nec concipi possunt, & propter quem ipsa mala sunt, multo magis includitur in intentione efficaci. Quare, si ab omni humanitatis sensu alienum est proferre, posse esse desiderium non malum de opere malo, multo magis proferre, quòd possit esse non mala intentio efficax alicuius operis faciendi, de quo ipsa simplex complacentia sit mala: cum ideo mala sit complacentia, quia includit affectum ad ipsum, hic autem fortior sit in intentione efficaci. Potiùs poterit non esse mala simplex complacẽtia de aliquo opere, de quo faciendo mala est intentio efficax, quod Nos verum esse respectu operum sola lege positiua inhibitorum ostendemus cap. sequenti, & admittit Vasquez, immo probat Argumento sequente; quod verò simplex complacentia de opere sit peccatum, non verò intentio efficax de eodem faciendo, perinde est, ac quòd grauitas vt duo tendat deorsum, non verò grauitas vt octo. Poterat sufficere Vasquez illud protulisse, quod intentio efficax sumat malitiam ab opere intento, non verò simplex complacentia, quod tamen falsum, & absurdum esse Capite præcedente monstrauimus; sed vlteriùs proferre, non esse malam intentionem efficacem operis, cuius pura complacentia est mala, nimium profectò est.

Ad probationem dicitur, in ea non fieri comparationem actuum simplicium voluntatis ad idem obiectum, sed actus voluntatis ad actum potentiæ sensitiuæ, quæ habent diuersa obiecta formalia; vel fieri actus simplicis voluntatis ad actum eiusdem trahentem secum actum sensus, & delectationem sensibilem eiusdem. Debuisset probare Vasquez, intentionem efficacem ducendæ, cognoscendæque vxoris non esse peccatum, & peccatum esse complacentiam voluntatis 1. approbationem

(hæc

(hæc enim eſt complacentia voluntatis) eiuſdem vxoris ducendæ, cognoſcendęue: id autem conſtat eſſe falſum. At verò ipſe comparat eam intentionem efficacem ad delectationem veneream appetitus ſenſitiui de eadem cognitione, ſeu, ad complacentiam voluntatis trahentem ſecum in præſenti illum motum ſenſus. Et certè illa intentio non eſt peccatum, ſi feratur in obiectum, vt honeſtum, quia .s. honeſtum eſt velle ducere vxorem ad procreandos liberos; hæc autem complacentia peccatum eſt, quia eſt perceptio, vel voluntas percipiendæ delectationis ſenſibilis, & venereæ, quæ omnibus interdicta eſt exceptis coniugibus, immo & ipſis coniugibus, ſi in ea voluptate ſtatuatur finis, ſaltem ſub veniali, vt definit in ſuo Decreto 2. Martij 1679. Sanctiſſimus D.N. Innocentius XI. damnans nonam propoſitionem ibidem recitatam. Ergo intentio illa conſiderata a Vaſquez, & rectè ab omni peccato abſoluta eſt actus ſimplex voluntatis reſpiciens delectationem veneream pro tempore coniugij percipiendam, eamque ex honeſto motiuo ſuſcipiendi liberos, retinendæque libidinis ab exceſſibus; at verò complacentia, quam illi intentioni comparat, vel eſt actus appetitus ſenſitiui, ideſt, perceptio præſens voluptatis venereæ, vel eſt actus voluntatis trahentis ſecum hunc motum ſenſus ex fine voluptatis. Quare comparatio non eſt ad propoſitum, proindeque Argumentum nullum.

3. Obijcit tertiò. Poteſt Regularis abſque mortali delectari in ſua cogitatione de ingentibus pecunijs propria authoritate effundendis, quod tamen non licet ei facere, nec efficaciter intendere; ergo diuerſa eſt ratio de voluntate efficaci, ac de ſimplici complacentia.

Reſpondeo primò, ex Argumento concludi oppoſitum Argumenti ſuperioris, ideſt, quòd poſſit de eodem opere eſſe non mala ſimplex complacentia, de quo mala eſt voluntas efficax, cum tamen in Superiori concluderetur oppoſitum. 2. tantùm concludi eſſe aliquam differentiam inter voluntatem efficacem, & ſimplicem complacētiam, quod profectò nullus, qui eos terminos percipit, negat; ſed non concludit, quod intenditur a Vaſquez, ideſt, voluntatem efficacem ſumere malitiam ab opere, de quo eſt, non verò ſimplicem complacentiam. Tertiò, falſum eſſe Antecedens, quod a Vaſquez non probatur; de eo autem à Nobis dicetur infra cap. 51. num. 8. Quartò, poſſe contingere, vt voluntas efficax ſit mala, non verò ſimplex complacentia, quando opera, de quibus ſunt, ſunt tantùm mala ex lege poſitiua, de qua re etiam infra cap. 50. dicemus.

4. Obijcit 4. Licitum eſt delectari de pollutione, quæ accidit in ſomnis propter bonum finem tentationis vitandæ, quam tamen nō licet velle efficaciter; quæ doctrina, inquit Vaſquez, eſt Adriani in 4. quæſt. 4. de Euchariſt. Similiter; licet delectari de homicidio eius, qui ſuppo-

nitur

nitur in gratia decessisse, quatenus de periculis vitæ huius ereptus est; nec tamen licet efficaciter velle homicidium, aut facere. Item: licet gaudere de furto alicui facto, quia ablata est ab eo occasio peccati. Ergo tantum est discrimen inter intentionem efficacem, & simplicem complacentiam, vt non solùm vna possit esse peccatum, & non altera, sed etiam vna peccatum, altera actus virtutis. Nec iuuat, inquit, respondere cum Nauarro in summa cap. 15. num. 10., peccare mortaliter eum, qui gaudet de homicidio facto, non verò eum, qui gaudet propter bonum vtilitatis ex illo procedentis; nam qui gaudet de vtilitate, gaudet etiam de morte, quæ fuit medium vtile.

Respondetur, admissa doctrina Adriani, quæ etiam Salas disput. 6. de Peccatis sect. 32., Auersæ quæst. 9. sect. 2., & plurimorum, Argumentum non esse ad propositum: debet enim fieri comparatio intentionis efficacis, & simplicis complacentiæ circa idem omninò obiectum, seu, opus externum: in eo enim versatur præsens quæstio, an, scilicet, eiusdem obiecti intentio possit esse mala, & non simplex complacentia; deberet ergo probare Vasquez, quòd licitum sit delectari de procuratione pollutionis, quamuis sit illicitum eam efficaciter velle procurare; quod constat adeo esse falsum, vt destruat primas regulas morum: apud omnes enim euidens est, de peccatis non esse gaudendum, immo dolendum; obiectum ergo illius voluntatis efficacis, de qua loquitur Argumentum, non est pollutio, vt sic, sed pollutio procurata, idest, procuratio pollutionis, atque adeo delectatio sensibilis venerea, quam non licet per se intendere; cũ enim pollutio dependeat a potestate intendentis, qui, scilicet, potest eam accersere, voluntas efficax eius est voluntas procurandi eius. At obiectum simplicis illius complacentia, quam fatemur esse licitam, non est pollutio procurata, vel procuranda, idest, procuratio pollutionis, atque adeo non est delectatio sensibilis venerea, sed pollutio secundùm se, idest, prout simplex exitus seminis, qui non polluit, idest, non ast actio nostra libera, immo res secũdùm se indifferens, de qua in ordine ad bonum finem possumus honestè complacere, immo etiam desiderare, puta, ad vitandum morbum, vel tuendam castitatem. Poterat igitur Vasquez admoneri de fallacia sui Argumenti; possumus enim licitè ad finem honestum desiderare, ut pollutio accidat in somno, quia id non est desiderare delectationem uenercam, nunquam autem licet eam procurare, nec velle, nec desiderare procurare; sed non licet desiderare obiectũ, quod non licet procurare, quod cõcedit ipsa Vasq., & patet ratione; si enim licet desiderare, & expetere, cur nõ liceat procurare? Ergo poterat admoneri, non esse idẽ formaliter obiectum desiderij, & cõplacentiæ licitæ de pollutione cũ eo, quod est voluntatis illicitæ de eadem; sed primorum actuum, qui liciti sunt, obiectum esse pollutionem secundùm se,

prout

prout est simplex exitus seminis; posterioris verò illicitæ voluntatis, seu intentionis obiectum esse procurationem pollutionis, atque adeo delectationem veneream, quæ nunquam licet; atque adeo, quod in suo Argumento fiebat transitus de vno obiecto ad aliud.

5. Similiter dicendum est ad exempla de homicidio, & furto: hæc enim peccata non sunt passio occisi, aut iactura expilati, sed actio occidentis, & rapientis. Sicut autem non licet velle actionem occidendi, aut furandi, ita nec de ea delectari, quocumque etiam bono fine proposito. Hinc actio Iudæorum occidentium Christum displicuit Trinitati, vt ait Magister vltima distinctione primi, licet ex ea maximũ bonum humano generi prouenerit. De passione, autem seu morte occisi, & priuatione bonorum eius, qui passus est furtum, neque licet gaudere ob bona temporalia nobis exinde acquisita; & oppositum, quantùm ad gaudium de morte damnatum est à SS. D. N. Innocentio Papa XI. in suo Decreto Propositione 13., ex ordine enim charitatis tenemur magis diligere vitam proximi, quàm externa nostra bona; & quantùm ad gaudium de priuatione bonorum, patet eadem ratione, quia tenemur diligere proximum, sicut nos ipsos; ergo, sicut non licet inferre, ita nec gaudere de malo temporali eius ob bonum temporale nostrum. Propter bonum autem spirituale occisi, quia, scilicet, consequutus est vitam æternam, vt accidit in Martyribus, & eius, qui furtum passus est, quia ablata est ei occasio peccandi, fortasse concedi potest, quòd liceat gaudere, quia potiùs est gaudium de bono, quàm de malo eorum. Quod tamen neque promptè affirmauerim; Sancta enim Ecclesia, licet maximè gaudeat de redemptione mundi ex morte Christi, non tamen gaudet de eiusdem morte, immo potiùs deflet eam cum Beatissima Virgine, & sanctis mulieribus, quæ sedentes ad monumentum lamentabantur flentes Dominum; &, licet gaudeat de gloria Sanctorum Innocentium, deflet tamen necem eorum vtens colore violaceo in eorumdem festo, & abstinens ab Hymno Angelico, Alleluia, & Ite Missa est in Missa, & ab Hymno Ambrosij, & Augustini in Officio. Sicut enim ex actibus illis non sequitur per se bonum passionis, ita neque ex passione sequitur ex natura rei bonum gloriæ, vel abstinentiæ a peccatis, aut aliud; sed ex bonitate, & prouidentia Dei, a quo omne bonum etiam de malo descendit; ergo non est necesse, vt gaudium de mundo redempto, de gloria Martyris, de peccato vitato, vel vitando sit gaudium etiam de morte, aut bonorum iactura, immo potest esse gaudium de illis, tristitia de istis. Consequens autem Vasquez prorsus intolerabile est, quod .s. intentio efficax operis mali faciendi possit esse peccatum, delectatio verò simplex de eodem actus virtutis. Quomodo enim delectatio etiam simplex de actu vitioso potest esse actus virtutis, cum ita repugnet inclinationem

vir-

virtutis esse ad actum vitiosum, sicut eamdem inclinationem esse virtutem, & vitium? Certè delectatio etiam simplex est inclinatio voluntatis, vel eam sequitur, & includit; sed inclinare ad actũ vitiosum repugnat virtuti; ergo, &c. Rursus: cõplacentia simplex nõ opponitur intẽtioni efficaci, sed tantùm est quid minus ea, quasi quædam inchoatio eius, quia intentio efficax dicit maiorem inclinationem voluntatis; sed inclinatio virtutis opponitur inclinationi peccaminosæ; ergo, cum complacentia simplex, & intentio efficax de eodem obiecto non opponantur, non potest vna esse peccatum, altera actus virtutis. Tandem: repugnat, quòd affectus conformis ad malum sit affectus virtutis, sicut è contra, quòd affectus conformis ad bonum sit vitiosus; virtutes enim, & vitia sunt in affectu, quem regulant, vel deprauant, inclinando, & conformando eos ad bonum, vel malum; sed complacentia etiam simplex, vel est affectus voluntatis, vel illum includit; ergo repugnat, quòd complacentia etiam simplex de opere malo sit actus virtutis. Prorsus igitur reijciendum est hoc dictum Vasquez, sicut, immo multò magis, illud, quod supra memorauimus cap. 49. num. 2., quòd .s. complacentia simplex de aliquo obiecto possit esse peccatum, intentio verò efficax minimè. Etenim, & hic militat ratiocinatio Augustini ibidem allata, scilicet, quòd non possit malus esse actus, & bonum desiderium illius: eadem enim regula est de complacentia, ac desiderio, quando actus est malus lege naturæ, idest, secundùm se. Et in vtroque dicto fallitur Vasq., quia accipit idẽ obiectum, quod non est idem, nisi materialiter.

Vniuersaliter ergo quandocumque videtur peccatum esse intentio efficax alicuius rei, non verò simplex delectatio de eadem, attendenda est ibi diuersitas obiecti formalis, licet obiectum materiale sit idem. Et intentio efficax quidem respicit actionem intendentis, quando obiectum ab eius actione dependet, vel alterius, quando obiectum non a se, sed ab alio est dandum; delectatio verò potest respicere ipsam rem, seu obiectum secundùm se. Potest autem esse, vt actio sit peccaminosa, res autem secundùm se minimè, immo non potest esse peccatum nisi actio; hinc ergo fit, vt intentio efficax circa aliquid sit peccatum, simplex verò delectatio minimè. Totum hoc apparet in exemplo de intentione efficaci pollutionis, & de simplici complacentia, aut desiderio eius, si acciderit, vel vt accidat in somno. Et fortasse notanda est hæc ratio, quæ est etiam a priori; non enim recolo, me illam legisse apud alios, etiam dum maximè versant discrimen inter intentionem efficacem, & simplicem complacentiam.

6. Quantùm autem ad obiectionem Vasquez contra Nauarrum, dicendum est, licitam, & honestam esse complacentiam de bono sequuto ex peccato, illicitam tamen de ipso peccato, vt patet in exemplo allato

de

de redemptione mundi , & scelere Iudæorum : sicut enim non sunt facienda mala, vt inde eueniant bona, ita neque gaudendum de malo, quia inde euenit bonum , quod dixit etiam Auersa loc. cit. Cum insuper bonum non descendat per se ex malo, nec enim potest, sed de omnipotentia boni Dei, qui nouit etiam de malis bona facere , vt sæpè ait Augustinus, gaudium de bono proueniente ex malo, seu, potiùs prouenie͂te post malũ, non est gaudium de ipso malo , sed de opere Dei euentis bonũ ex malo.

Cum autem subdit Vasquez, quòd gaudens de vtilitate sequuta ex morte , gaudet etiam de ipsa morte, quæ fuit medium vtile , Respondetur, eodem modo posse dici, quòd, gaudens de vtilitate, gaudeat de peccato, quod fuit medium vtile, & sic quòd , & Trinitas , & Ecclesia gaudens de redemptione mundi , gaudeat etiam de scelere Iudæorum ; quod impijssimum est . Posset quidem dici, quòd gaudium de vtilitate sit gaudium de morte, pròut hæc significat passionem morientis , non prout significat actionem occidentis; sed neque hoc videtur dicendum, vt supra tactum est, cum nec ipsa vtilitas causetur ex morte ex natura rei , sed ex dispositione legum transmittentium bona defuncti ad posteros , vel coniunctos; quare non est necesse, vt gaudium de vtilitate sit gaudium de morte, etiam prout hæc dicit tantùm passionem morientis . Dictum Nauarri falsum est, scilicet , quòd gaudium de homicidio perpetrato propter vtilitatem inde prouenientem non sit peccatum, præsertim cum videatur loqui de homicidio, prout dicit actionem occidentis , quia concedit peccatum esse ipsum facere, & velle; immo damnatum in terminis à SS. D. N. Innocentio XI. in suo decreto, vt supra etiam dictum est .

7. Obijcit 5. Si alicui ita displiceret audire Sacrum , vt hæc displicentia esset illi causa Sacrũ omittendi in die de præcepto, peccaret mortaliter; si tamen sentiret displicentiã, & adhuc audiret, nõ peccaret mortaliter, etiam si displicentia haberetur in ipsa auditione Sacri : idemque est de ieiunio, alijsque operibus præceptis; ergo omnino diuersa est ratio de voluntate efficaci, ac de simplici complacentia , & displicentia. Idem est de displicentia operis præcepti lege naturæ . Cum enim quis succurrit proximo extremè indigenti, potest sentire displicentiam de ipsa subuentione, nec tamen peccabit mortaliter: sicut Christus citra peccatum tristabatur de morte. Ex opposito verò : si quis cogeretur ad fornicandum id efficaciter non volens , sed tantùm affectu simplici delectatus, peccaret mortaliter ; ergo aliunde affectus simplex , aliunde intentio efficax trahunt bonitatem, vel malitiam.

Respondetur, ex illis quatuor probationibus non ampliùs concludi, nisi quòd de aliquo opere possit esse mala intentio efficax , non autem simplex complacentia, quod Nos non negamus; non verò concludi , intentionem efficacem malam desumere malitiam ab obiecto , non autem

complacentiam simplicem, quod est intentum Vasquez. Ad primam igitur Respondemus, auditionem Missæ esse præceptã ab Ecclesia; quare tristitia de ea pertinet ad tristitias de opere præcepto lege positiua, de quibus dicemus capite sequenti, non esse malas; quare non est quærendum, vnde desumat malitiam, quam non habet.

Ad secundam dicimus, erogantem eleemosynas cum tristitia esse veluti proijcientem merces tempore naufragij, cuius actio est simpliciter voluntaria, secundùm quid autem inuoluntaria, vt Libro primo huius Operis Cap.5. dictum est; sic igitur illa tristitia non tollet, sed minuet bonitatem, & meritum eleemosynæ, quia non tollit, sed minuit voluntarium: bonitas autem voluntatis de eleemosyna eroganda desumitur a bonitate eleemosynæ. Si autem supponatur casus, in quo sola sit tristitia voluntatis de danda eleemosyna, quando vrget præceptum dandi, illa erit peccatum, quia est tristitia de opere præcepto lege naturæ, & malitiam contrahet ex priuatione operis pręcepti illa lege; sicuti complacentia de eleemosyna, etiam quando non datur, bona est ex bonitate eleemosynę.

Ad tertiam dicimus, quòd, si præceptum Diuinum obligabat Christum ad neque habendam in voluntate tristitiam de morte, tristitia eius fuit tantùm in appetitu sensitiuo, quare non sumus in casu quæstionis, quę est de complacentia, & displicentia voluntatis. Si autem ad illud non obligabat, sed more præceptorum humanorum tantùm ad subeundam mortem, & consequenter ad voluntatem eam patiendi, tunc tristitia, etiam si fuisset in voluntate, non fuisset mala: intentio verò absoluta non patiendi fuisset mala; quare ex hoc non aliud concluditur, nisi adesse discrimen inter intentionem absolutam, & simplicem complacentiam, siue tristitiam.

Ad quartam dicimus, quòd, sicuti intentio efficax fornicandi est peccatum, quia fornicari malũ est, ita complacentia voluntatis de delectatione fornicationis est mala, quia fornicari malum est. Quare ex hac probatione concluditur oppositum eius, quod intendit Vasquez.

8. Obijcit 6. Vt efficax voluntas sit peccatum mortale, non opus est, vt directè, & explicitè feratur in obiectum, nam euentus aliquando imputatur efficaci voluntati, etiam si non sit explicitè volitus; sed peccatum simplicis delectationis non contingit, nisi obiectum actu moueat voluntatem; ergo malitia simplicis delectationis non deriuatur ex actu, vel opere exteriori, sicut malitia efficacis voluntatis, sed consummatur interiùs.

Respondetur primò, ex Argumento non concludi Consequens, quod infertur, sed tantùm, esse aliquam differentiam inter voluntatem efficacem, & simplicem complacentiam, quatenus, scilicet, voluntas effi-

efficax,quia est causa operis,refertur etiam ad effectus non explicitè volitos, si ex opere aliquo modo procedant ; simplex verò complacentia minimè; quod vtique verum est,nec in præsentem disputationem cadit. Falsum verò est , quòd intentio efficax possit esse peccatum mortale, etiam si non habeat obiectum explicitè volitum , quod videtur indicari in Argumento; nam sine tali obiecto, neque intentio , neqne vlla volitio potest esse; aliud ergo est, quòd voluntas efficax dicatur peccaminosa etiam respectu effectuum, qui non sunt explicitè voliti; aliud, quòd, vt sit peccatum mortale , non est necesse , vt habeat obiectum explicitè volitum . Dicitur tandem, quòd idem reperitur in simplici complacentia; si enim ex simplici cōplacentia peccaminosa de rebus venereis oriatur pollutio etiā in sōnis deputatur ad culpā, quāuis nō fuerit explicitè volita; vnde notat Auersa cū aliis, quòd,quāuis liceat desiderare, vt pollutio in somnis adueniat ad finē tuendæ castitatis, tamen non est id licitū,quando tale desideriū esset causa, vt ipsa pollutio eueniret, vel de hoc timeretur; & idē est de quocūque effectu malo sequente simplicē delectationem. Ad Consequens etiam dicitur , malitiam simplicis complacentiæ consummari interiùs,quatenus ipsa non intendit opus exterius (aliter esset intentio efficax, vel desiderium,non complacentia simplex) non tamen indè sequitur, quòd eius malitia non desumatur ab opere externo , quod est obiectum eius ; hæc autem duo videntur confundi à Vasq. in illo Consequenti.

9. Vltimò potest argui ex dictis eiusdem Vasq. disp.112. cap.2. Delectatio morosa cum rapta, consanguinea, vxore alterius , virgine Deo dicata est tantùm in simplici specie fornicationis , nec in ea reperitur malitia contra alias virtutes, quæ tamen est in ipso opere, & in voluntate efficaci illud perpetrandi ; ergo malitia delectationis morosæ non sumitur ex obiecto , sicut malitia voluntatis efficacis . Antecedens probat; qui delectatur de fornicatione cum rapta ex domo Patris , non delectatur de iniuria facta Patri , sed solùm de actu fornicationis cum ea, quam cogitat habere raptam , & idem est de alijs; ergo tantùm peccat peccato fornicationis, & non alio.

Respondetur, quòd etiam si illud Antecens verum esset , quod modo non determinamus , Consequentia non sequitur , vt ex probatione ipsa Antecedentis patet;ideo enim,vt dicitur, illa delectatio morosa habet malitiam fornicationis tantùm , quia voluntas allicitur tantùm à delectabilitate, quæ est in actu venereo, non verò à ratione iniuriæ , vel ab alijs, quæ in ipso opere , seu , obiecto secundùm rem reperiuntur ; ergo illa malitia fornicationis desumitur ab obiecto, seu opere , de quo est complacentia . Quòd verò non habeat cæteras malitias , quas habet actus externus, est,quia non habet eas pro obiecto , vel effectu ; ergo ex

hoc non poteſt inferri, quòd delectatio moroſa non accipiat malitiam ex obiecto; nam eam accipit ex delectabilitate, quæ eſt obiectum eius, & ideo non accipit ab alijs, quia non ſunt obiecta eius; poſſunt enim diſtingui in obiecto delectationis, quæ in opere ſeparari non poſſunt.

CAPVT L.

De Complacentia actus mali ex lege poſitiua.

1. NVnc tamdem videndum eſt: an ſimplex complacentia actus mali ex lege poſitiua ſit mala. Et quidem rationes probantes malitiam complacentiæ actus mali lege naturæ, videntur etiam de hac complacentia probare, nam etiam hæc videtur includere affectum conformem deliberatè ad malum, & eſſe contra aliquam virtutem. Tamen, quia Vaſq. exclamat, hanc ſententiam eſſe intolerabilem, ridiculam inſuper, ac periculoſam, & quę poſſit eſſe occaſio grauis ruinæ abſque vllo probabili fundamento, idque nonnulli alij dicunt; videamus, an poſſit aliqua ratione defendi, complacentiam actus ſola lege poſitiua prohibiti, non eſſe malam, quamuis oppoſitum verum ſit, vt oſtēdimus, de complacentia actus mali ex lege naturæ.

Duæ ſunt rationes, quibus id defendi ſolet. Prima ex Corduba lib.2.quæſt.30. dub.1. Ea, quæ ſunt mala lege poſitiua, poſſunt non eſſe mala, nimirum, ſi tollatur lex; ergo licet velle, & deſiderare, vt non ſint mala; ergo licet delectari de illis ſecundùm ſe, ac ſi non eſſent prohibita. Oppoſitum eſt de malis iure naturæ, quia illa non poſſunt non eſſe mala.

2. Secunda ex Ledeſma: Nullus Legiſlator etiam Eccleſiaſticus intendit obligare ſuos ſubditos, vt non delectentur de oppoſito eius, quod præcipit; ſed tantùm intendit, vt ſeruent legem; ergo delectatio de opere prohibito lege poſitiua non eſt contra legem, atque adeo non mala, quia, nimirum, lege prohibetur opus externum, & per conſequens voluntas efficax illud faciendi, non verò ſimplex delectatio illius.

3. Has rationes contemnit Vaſq. Primam quidem; quia attendi debet ſtatus præſens rei, non ſtatus poſſibilis, vel conditionatus; cum ergo ſecundùm ſtatum præſentem opus ſit prohibitum, & malum, non erit licitum delectari de eo, quamuis poſſit eſſe licitum, ſi tollatur prohibitio; aliter, inquit, liceret Religioſo delectari de actu coniugali apprehenſo ſub ſtato Matrimonij; hoc autem admitti non poteſt.

Secundam verò; quia de intentione Legiſlatoris non conſtat; quāuis

uis enim solùm prohibeat actum externum, ex prohibitione tamen huius sequitur prohibitio intentionis efficacis ipsum faciendi; ergo videtur, quòd similiter censenda sit prohibita delectatio illius. Quare concludit Vasq., quòd, posito illo fundamento, quod Nos posuimus in antecedentibus, quòd delectatio sit mala ex malitia obiecti, non potest vitari, quin delectatio de opere malo lege positiua sit mala.

Nihilominus allatæ rationes non videntur contemnendæ, quãuis, vt iacent, nõ sint sufficientes, sed indigeant explicatione, & confirmatione.

4. Et quidem, si, vt diximus, cum opus est malum, & delectatio de illa mala est, quia delectatio habet bonitatem, & malitiam ex obiecto, necessariò est ostendendum, vel supponendum, opus non esse malum secundùm se, vt defendi possit, delectationem de illo posse non esse malam; & ideo Corduba memorat, quòd, quæ sunt mala lege positiua, possunt non esse mala, idest, non sunt mala secundùm se: si enim essent mala secundùm se, vt sunt ea, quæ lege naturæ mala sunt, nullo modo delectatio de ea posset non esse mala. Verùm vlteriùs ostendendum est, quòd, quia non sunt mala secundùm se, delectatio de eis non sit mala; nam in promptu est oppositio, quòd, quamuis non sint mala secundùm se, adhuc actu mala sunt ex lege prohibente; ergo videtur, quòd delectatio de eis sit mala. Ad hoc autem ostendendum iuuat secunda ratio, quæ est Ledesmæ, sic ipsam explicando, & roborando. Ex prohibitione operis, licet sequatur ex natura rei prohibitio voluntatis de illo faciendo, non tamen sequitur prohibitio delectationis simplicis de illo: quod sic deducitur. Potestati, sicut, & iudicio Legislatoris humani non subiacet nisi ordo externus rerum, & ne perturbetur hic ordo subiacet consequenter voluntas subditi, nè feratur ad eum perturbandum; at delectatio simplex de opposito non tendit ad perturbandum ordinem rerum, quia non est voluntas, aut desiderium faciendi actum prohibitum, sed simplex complacentia; ergo ex prohibitione operis sequitur quidem ex natura rei prohibitio voluntatis efficacis, aut etiam, si placet, desiderii de illo, non tamen simplicis complacentiæ; & hic modus defendendi hanc sententiam videtur satis aptus, & rationabilis. Hinc Cathechismus Romanus in explicatione decimi Præcepti num. 5. *Hoc*, inquit, *inter diuinas, & humana leges interest, quòd hæc rebus tantùm externis contentæ sunt; illæ verò, quoniam animum Deus intuetur, ipsius animi puram, sinceramque castitatem, atque integritatem requirunt.*

Confirmatur validè exemplo Christi Domini: nam ex præcepto Æterni Patris de morte subeunda non fuit illi prohibita displicentia de eadem morte, nam de facto eam habuit, & vtique absque peccato; ergo complacentia oppositi eius, de quo adest præceptum positiuum, non est prohibita eodem præcepto positiuo, quamuis sit prohibita intentio

tentio efficax; ergo dicta complacentia non est mala.

5. Sed adhuc videtur militare difficultas ex doctrina Capitis præcedentis, vbi dictum est, quòd delectatio sumat malitiam ex obiecto, de quo capitur; sed obiectum, nimirum, opus externum est malum, quia prohibitum lege positiua; ergo delectatio de illo necessariò erit mala.

Respondetur distinguendo Minorem: est malum, & prohibitum, vt positum, vel ponendum exteriùs, conceditur; vt simplicis delectationis obiectum, negatur: non enim est malum secundùm se, sed tantùm vt perturbans ordinem externum rerum, qui statutus est à Legislatore; sed vt simplici delectatione attinctum non perturbat ordinem externum rerum; ergo tunc non habet illam malitiam, & prohibitionem, quam habet in re extra; & ideò dictum est, quòd vis legis positiuæ nõ extenditur ad simplicem delectationem. Quare simplex complacentia non fertur in ipsum, vt malum .i. vt prohibitum, atque adeo non est mala.

Sed replicabitur: pariter poterit dici, quòd furtum, aut simplex fornicatio, vt simplici delectatione attincta non sint mala, quia vt sic non inferunt damnum, nec polluunt corpus; ergo, si hæc simplici delectatione attingere malum est, nec alia ratione, nisi quia ipsa exteriùs mala sunt, idem dicendum est de delectatione ex operibus sola lege positiua prohibitis.

Respondetur, quòd furtum, & fornicatio secundùm se mala sunt, quia ex natura sua damnificant, & polluunt, atque adeo affectus, seu, complacentia in ipsa necessariò est affectus ad malum, seu peccaminosus; at quę prohibentur sola lege positiua non sunt mala secundùm se, sed quatenus prohibita; prohibitio autem non extenditur ad internas delectationes, vt dictum est; ergo ipsa vt sic attincta non sunt mala. Et ex hoc remanet soluta difficultas initio huius Capitis proposita, qua dicebatur, complacentiam de opere malo lege positiua dicere affectum deliberatè conformem ad malum.

6. Probatur secundò hæc sententia; quia non solùm licitè, sed etiam aliquando laudabiliter possumus desiderare, vt oppositum eius, quod præcipitur, non sit peccatum, desiderando, nimirum, vt tollatur præceptum, quando ipsum euadit perniciosum, vel inutile: tunc enim, quamuis non liceat facere contra præceptum, licitum tamen est rogare, vt tollatur; ergo licitè potest haberi delectatio de opposito eius, quod præcipitur. Probatur Consequentia; tum qnia plus est desiderare aliquid, quàm simpliciter sibi in illo complacere; tum quia hoc desiderium vix potest contingere sine delectatione erga oppositum eius, quod præcipitur; ac nec vix quidem, quia tunc adest displicentia de

ope-

opere præcepto à lege secundùm se considerato, siquidem adest desiderium, vt tollatur obligatio eius; atqui hæc displicentia est saltem virtualiter complacentia de opposito; ergo complacentia de opposito eius, quod præcipitur, non est peccatum.

Probatur tertiò. Quia aliàs sequeretur, eum, qui videt ęgrotum vesci carnibus in die ieiunii, & delectatur, tamquam si ipse comederet, peccare mortaliter. Similiter; si alicui prohibitum esset arma deferre, & delectaretur interiùs, ac si armatus incederet, peccaret mortaliter, & innumera his similia, quæ nimis dura, ac seuera apparent. Hanc sententiam tuentur Gabriel, Ledesma, Adrianus, Corduba, Vasq., multiq; ex modernis. Itaque pro eius veritate tuenda restat argumenta in oppositum soluere.

CAPVT LI.

Soluuntur Argumenta pro ratione peccati in simplici delectatione de actu prohibito sola lege positiua.

1. QVòd verò omnis delectatio etiam simplex de actu malo lege positiua sit peccatum, opinatur Medina Codice de Restit. qu. 20. §. *Mihi tamen*; refertur etiam Nauarus in summa c. 16. potestque pro hac sententia argui.

Primò sic: Quælibet talis delectatio est contra aliquam virtutem; ergo est mala. Antecedens probatur primò; quia videtur esse contra virtutem obedientiæ, siquidem in illa delectatione voluntas subditi non conformatur voluntati superioris. Secundò: videtur esse contra illam virtutem, in cuius materia est actus prohibitus. Dictum est enim sæpè, hanc esse vim legis positiuæ, reponere actum præceptum, vel prohibitum in specie virtutis, vel vitij respectiuè iuxta materiam eiusdem actus; vt præceptum Domini ad Adam de non comedendo ligno, posuit negationem comestionis in specie virtutis abstinentiæ, & comestionem in specie vitij Gulæ; vnde peccatum Adæ dicitur fuisse peccatum gulę; & idem est in præcepto Ecclesiastico inhibente comestionem carnium in diebus Veneris, & Saturni; ergo delectatio de opposito eius, quod lege positiua præcipitur, vel prohibetur, est contra illam virtutem, in qua ex vi legis repositus est actus, vel negatio eius; sed omnis delectatio contraria virtuti est mala; ergo, &c.

Respondetur, negando Antecedens; ad probationem negatur primò;

mò; quod talis delectatio sit contra obedientiam; nam lex, vt dictum est, non extenditur ad internam delectationem; ergo delectatio de opposito legis non est contra præceptum legis, atque adeo non est contra obedientiam. Item: virtus obedientiæ inclinat, vt conformemur voluntati superiori in volito, non quocumque, sed quod vult nos velle; non enim tenemur ex obedientia velle quæcumque superior vult, sed tantùm velle ea, quæ vult nos velle; atqui superior voluntate sua præceptiua non obligat actus internos simplicis delectationis, vt supponitur; ergo delectatio interna de opposito legis non est contra virtutem obedientiæ. Tertiò. Hæc delectatio stat cum proposito efficaci obseruandi legem, seu, obediendi; ergo non est contra virtutem obedientiæ, maximè quia resoluitur, vt diximus, in voluntatem conditionatam de faciendo, vel non faciendo opere, si non esset præceptum, vel prohibitum respectiuè; id autem certè non est contra obedientiam. Patet tandem hoc, quia displicentia Christi de morte nullo modo fuit contra obedientiam erga præceptum Patris.

2. Sed neque talis delectatio est contra illam virtutem, in cuius materia est actus præceptus, vel negatio actus prohibiti, propter eamdem rationem; nam actus, vel negatio eius reponitur in specie virtutis ex vi legis; sed lex non extenditur ad internam simplicem delectationem; ergo hæc non est contra virtutem. Adam ergo in externa comestione commisit contra virtutem abstinentiæ, quia à delectabili in cibo allectus fuit ad frangendam legem; sed si habuisset simplicem internam delectationem de cibo, hæc, quantùm erat ex vi præcepti, non fuisset contra virtutem abstinentiæ, eodem prorsus modo, ac si non extaret præceptum de non comedendo: supposito, scilicet, quòd præceptum illud Diuinum non se extenderet ad internas delectationes, sicut non se extendunt præcepta humana. Sic, quamuis perpessio mortis in Christo fuerit opus fortitudinis, tamen timor mortis, & displicentia eius non fuit contra hanc virtutem, quantùm erat ex vi præcepti de morte subeunda. Oppositum reperitur in delectatione actus mali ex lege naturæ, quia, cum talis actus ex natura sua sit contra virtutem, etiam affectus deliberatus in ipsum est contra eamdem virtutem.

3. Sed contra. Simplex delectatio de eo, quod prohibetur à lege, saltem est dispositio ad frangendam legem; ergo aliquo modo contra legem; ergo videtur mala. Antecedens videtur notum ex terminis, & experientia manifestum; nam ex delectatione de opere prohibito à lege solet nasci desiderium illud perpetrandi, & exindè etiam propositũ efficax, & opus ipsum, quod insinuat etiam Scriptura Gen. 3. in peccato Euæ dicens: *Vidit mulier, quòd bonum esset lignum ad vescendum, & pul-*

chrum oculis, aspectuque delectabile (hic insinuatur interna delectatio de comestione) *& tulit de fructu illius, & comedit*; ecce, propositum efficax opere consummatum.

Respondetur, etiam si sit dispositio ad frangendam legem, esse remotam, non proximam, neque semper, neque vt plurimùm inferentem effectum, immo talem, vt cum ipsa stet propositum efficax adimplendi legem: proinde non est peccatum: aliter etiam cognitio obiecti, maximè si illud sit allectiuum, dicenda esset peccatum, quia solet esse occasio, vel causa peccandi, quod etiam insinuatur in allatis verbis de peccato Euæ. Insuper: Christus peccasset habendo tristitiam de morte. Conceditur autem, quòd aliquando ex simplici delectatione de eo, quod prohibetur à lege, oritur desiderium frangendi legem, atque etiam propositum efficax; sed ex hoc non sequitur, quòd illa sit peccaminosa, sed tantùm, quòd sit periculosa. At illa delectatio frequenter vincitur à timentibus Deum; ad summum ratione periculi posset admitti peccatum in illa delectatione, id quod etiam plerique censent; sed hoc periculum non est proximum in omnibus, atque adeo non est vniuersaliter damnanda peccati illa delectatio; plurimi enim sunt, qui in diebus ieiuniorum, exempli gratia, tristantur de necessitate abstinendi à carnibus, & tamen non erumpunt ad frangendam legem, sed abstinent. Attamen propter fragilitatem humanam consilium est abstinere à simplici delectatione rerum etiam sola lege positiua prohibitarũ, maximè, si illæ tales sint, quæ desiderium operis trahere possint. In Christo autem Domino, in quo nullo modo poterat esse peccatum, tristitia de morte præcepta à Patre nullo modo fuit periculosa, neque dispositio ad peccandum; non enim potest dari dispositio, aut periculum ad actum impossibilem.

4. Sed adhuc potest dici. Saltem est imperfectio voluntatis habere affectum deliberatè conformem ad ea, quæ prohibita sunt lege positiua; tum quia est dispositio saltem remota ad frangendam legem; tum quia importat imperfectam conformitatem voluntatis subditi ad voluntatē superioris: conformitas autem perfecta illius ad istum, quod idem est, maxima perfectio, & laus obedientię ac abnegatio propriæ voluntatis, est; vnde Sancti Patres, & Magistri vitæ spiritualis maximè eam extollunt, ac requirunt.

Respondetur, quòd quamuis sit imperfectio, non proinde est peccatum; sicuti imperfectio est non obseruare consilia Euangelij, nec tamen est peccatum.

Dicitur secundò, quòd habere talem affectum conformem ad ea, quæ sunt prohibita, nec est imperfectio, si sit propter bonum finem; quia, scilicet, apparet meliùs fore, si non adesset tale præceptum. Ne

autem exinde videamur admittere aliquam imperfectionem in voluntate Christi sentientis tristitiam de morte præcepta, dicimus, quòd etiam in hac tristitia se Christus conformauit voluntati Æterni Patris, quia, nimirum, sicut Æternus Pater volebat, vt efficaciter vellet mori pro salute hominum; ita quoque, vt sentiret tristitiam de eadem morte; atque id docent plures Theologi admittentes illam tristitiam in parte, seu ratione superiori voluntatis strictè sumpta, idest, in ea, quæ operatur secundùm regulas æternas; de qua re potest videri Vasquez 3. par. qu. 18. ar. 6.

5. Obiici potest secundò ex Medina loco citato. Qui videt Presbyterum prætermittentem officium Ecclesiasticum, & de eo delectatur, peccat, & tamen prætermissio officij Ecclesiastici est mala iure positiuo tantùm; ergo delectatio de re mala iure positiuo est peccatum.

Respondet Vasquez 1.2. disput. 110. cap. 2. quòd, si delectatio est de prætermissione officii quatenus est contra præceptum, proculdubio peccatum est; si autem est ratione alicuius commodi coniuncti, si aliquod esset, non est peccatum, sicuti non est peccatum tristari de obseruatione ieiunii ratione laboris adiuncti.

Hæc Responsio videtur præferre, vel supponere illam sententiam, quò liceat etiam de peccatis gaudere propter bonum inde promanans, quam, vt falsissimam explosimus supra cap. 48., eam autem non obscurè indicat Vasquez tota disput. 111. Dicendum ergo aliter, nimirum, quòd ille simpliciter peccat; quia non possumus sine peccato gaudere de peccato alterius, seu, gaudere, quòd alter peccauerit, est enim hæc delectatio contra virtutem charitatis; & licet alter contra solam legem positiuam peccauerit, tamen peccat contra legem naturalem, qui gaudet de peccato alterius, vel proprio: vnde licet asseramus, non esse peccatum delectari de comestione carnis in die Veneris, tamen peccatum mortale est delectari, quòd peccaminosè comederimus carnes in die vetito; & ratio discriminis est, quia licet comestio carnium, vel aliud opus sola lege positiua prohibitum non sit malum secundùm se, sed tantùm ex vi legis, quæ non extenditur, vt monstrauimus, ad delectationes internas, vnde delectari de illo secundùm se non est prohibitum; tamen comestio carnium facta in die vetito, vel aliud opus prohibitum, quod est positum in esse, iam est, vel fuit peccatum; ergo delectari de tali opere facto, est delectari de peccato, quod vtique peccatum est.

6. Obijci potest tertiò. Bonum est delectari de actu præcepto lege positiua; ergo malum est delectari de opposito. Antecedens videtur certum, & Consequentia nota ex natura oppositionis

Respon-

Respondetur distinguendo Antecedens: Bonum est delectari de actu, &c. quatenus præcepto, idest, de obseruantia præcepti, vel etiam de ipso actu secundùm se ob bonum finem, conceditur; bonum est delectari de ipso actu secundùm se, & non ob aliquem bonum finem, negatur; talis enim delectatio est indifferens ex obiecto, & secundùm sententiam negantem actus indifferentes in indiuiduo, quam Nos supra probauimus, est etiam mala, vt otiosa. Ita consequenter: malum est delectari de opposito, quatenus contra præceptum, idest, delectari de inobseruantia præcepti, conceditur; malum est delectari de opposito secundùm se, & quantum est ex natura obiecti, negatur: Cum enim actus sola lege positiua præceptus non necessariò sit bonus secundùm se, sed possit esse indifferens, consequenter delectari de ipso secundùm se non est bonum quantum est ex ratione obiecti, sed debet attendi finis delectationis; & sic è conuerso, cum actus sola lege positiua prohibitus non sit malus secundùm se, neque delectari de eo secundùm se est malum, sed debet attendi finis delectationis.

7. Obiici potest quartò contra principale fundamentum nostræ Assertionis. Si enim illud verum est, sternitur via ad defendendum, quòd si quis habuerit propositum absolutum non adimplendi præceptum positiuum, puta, non ieiunandi, aut non recitandi officium, si tamen mutata postea voluntate adimpleat illud intra tempus statutum, non peccauerit in priori illo proposito, quod videtur nimis laxum, & non admittendum. Probatur sequela; quia, vt ibi dicitur, præcepta positiua humana immediatè sunt de actibus externis, seu concernunt ordinem rerum externum, extenduntur autem ad internum propositum, nè libertate humana turbetur ordo externus; ergo quando internum propositum non peruenit ad turbandum ordinem externum, quantumuis in seipso fuerit absolutum, & efficax, non prohibetur a lege, neque est cōtra vim eius; ergo habere propositum absolutum non adimplendi legem, dummodo postea intra definitum tempus mutata voluntate adimpleatur, non est peccatum.

Respondetur negando sequelam; ad probationem dicitur, quòd licet tunc internum propositum non peruenerit ad turbandum ordinem externum, tamen ad hoc tendebat, & quantùm est ex se perueniebat, quod sufficit ad rationem peccati contra legem positiuam humanam. Non enim potest ratio peccati in priori illo proposito dependere ab euentu, siue a persistentia, vel mutatione propositi intra statutum tempus, itaut, posito actu externo contra legem, illud fuerit peccatum, non posito autem, non fuerit, atque interim fuerit suspensum inter vtrumque; nam peccatum est in voluntate, & per voluntatem, & tunc committitur, quando fit actus; ergo illud propositum absolutè fuit

peccatum, etiamsi postmodum mutatum sit. Quod probatur ratione euidenti: quia, velle peccare, pecare est; at velle facere actum prohibitum, vel omittere actum præceptum est velle peccare; ergo idipsum est peccare. Euaduntur quidem pęnæ præscriptæ legibus humanis, quãdo non ponitur actus externus prohibitus, quia interna voluntas ab homine, sicut sola non potest cognosci, ita nec puniri; sed ratio peccati in ipsa voluntate est.

8. Obiici potest quintò id, quod tactum est supra cap. 48. Religiosus non potest licitè delectari de magnis sumptibus authoritate propria faciendis; & tamen fieri hoc modo sumptus à Religioso non est contra ius naturæ; ergo delectatio de opere malo, etiam quod non est contra ius naturæ, peccatum est.

Respondetur, transmissa Maiori, & quidquid etiam sit: an obligatio Religiosi reducenda sit ad ius naturæ, an ad ius positiuum, assignando disparitatem inter delectationes, quæ sunt de opere, quod est contra votum, & eas, quæ sunt de opere præcepto humano prohibitę; nam præcepta humana non extenduntur ad simplices delectationes, vt Capite præcedenti probatum est; at votum etiam ad illas se extendit: potest enim quis sua voluntate etiam delectationes internas sibi interdicere, atque ad id voto se obligare; immo hoc intendunt Regulares, dum votum emittunt de paupertate, interdicere, scilicet, sibi etiam affectum ad bona temporalia, vt mens expeditiùs ad perfectionem spiritualem perueniat, ad quam tendunt; non enim substantia temporalis nocet, sed affectus ad ipsam, vt ait Bernard. Declamat. in Verba Euangelii Matt. 19.

CAPVT LII.

De Delectatione de opere malo præterito, vel futuro.

1. Specialiter aliquid dicendum est de simplici delectatione cadente supra actum malum præteritum, vel futurum; quia, & si aliquod opus secundùm se, seu, quantùm est ex ratione obiecti possit esse indifferens, tamen si adsit lex prohibens, vel præcipiens, opus factum, vel faciendum non est indifferens; quare specialiter videndum est: an delectatio simplex de opere prohibito facto, vel faciendo sit peccatũ.

Respondetur affirmatiuè, siue illud opus sit malum lege naturæ, siue lege positiua tantùm. Et de operibus malis ex lege naturæ patet; quia etiam

etiam de cctatio simplex de tali opere secundùm se est mala, quia opus
secundùm se est malum; ergo multò magis delectatio de ipso, vt facto,
vel faciendo erit mala.

2. De operibus verò malis lege positiua tantùm probatur ex insi-
nuatis Capite præcedenti, obiectione vltima: quia contra legem natu-
ræ est gaudere de peccatis factis, vel faciendis, etiam si illa opera non
sint peccata ex natura sua, sed tantùm ex vi legis positiuæ. Hinc Pro-
uerb.2. de impijs dicitur, quòd lætantur, cum malefecerint; & legibus
Diuinis indicitur peccatoribus pænitentia, & dolor de peccatis, atque-
adeò prohibetur delectatio de illis; hæc enim delectatio est veluti appro-
batio peccati commissi, & quasi nouus consensus in ipsum; & certè nul-
lus auderet excusare à peccato gaudentem, quòd transgressus sit, vel trā-
sgressurus sit leges præcipientes, vel prohibentes.

Adest hic aliqualis difficultas propter illa opera mala, quæ in ac-
tuali commissione excusata fuerunt à ratione culpæ propter ignoran-
tiam inuincibilem, vel aliam rationem: an, scilicet, liceat de illis delec-
tari, vel liceat desiderare, vt redeant; exempli gratia: si quispiam, vel
dormiens, vel alia ratione mente alienatus commisit homicidium: an
possit licitè gaudere de homicidio sic perpetrato, &: an liceat desidera-
re, vt dormiens occidat hominem. Affirmant Vasquez disp.115. Adria-
nus in 4. quæst.4. de Euchar. §. *His præmissis*. Et Salas disput.6. de Pec-
catis, sect. 32.

3. Sed est omnino negandum cum Paludano in 4.dist.9.quæst.3.art.
1.num.7. Soto in 4. dist.12.quæst.1. ar.2. Medina 1.2. quæst.74. ar.6.
Auersa quæst.19. sect.2. ipsoque Adriano Quodl.10. ar.2. conclus.4., &
alijs, atque id Nos etiam diximus Cap.1. huius Libri. Probatur; quia,
licet ignorantia inuincibilis excusauerit tunc opus à ratione culpæ,
adhuc illud opus reuera fuit malum, & contra ordinem rerum præfixum
siue ab Authore naturæ, siue à Legislatore; sed liberè delectari, aut vel-
le, aut desiderare, quod facta, vel futura sint à se opera contra ordinem
rerum, peccatum, & culpa est; ergo peccatum est gaudere, quòd feceri-
mus, vel facturi simus huiusmodi opera etiam cum mentis compotes non
sumus; ignorantia enim illa, quæ tunc excusauit, vel excusabit à culpa,
dum committebatur, vel committetur opus, non excusat tunc, cum vo-
lumus, vel gaudemus, quia non adest tunc; verbi gratia, peccat qui desi-
derat, se obliuisci, esse diem ieiunij, vt comedat carnes, vel qui delec-
tatur, se oblitum esse, quando comedit. Peccasset Iacob, si gauisus esset
se ignoranter cognouisse Liam, nōdum sibi desponsatam: peccasset Lot, si
gauisus esset, se per ignorantiam incestasse filiam: peccaret, qui gaude-
ret, se coluisse idola, etiam si per ignorantiam inuincibilem id fecisset.

Confirmatur; quia hoc perindè est, ac desiderare, & velle ignoran-
tiam

tiam legis, ne adsit obligatio eam adimplendi, quæ ignorantia dicitur affectata; at hoc sine dubio peccatum est; ergo, &c.

Confirmatur 2. Quia aliàs possemus licitè petere à Deo, vt nobis per ignorantiam, aut in somno per ebrietatem contingat occidere hominem; nam quæcumque licet desiderare, licet quoque, regulariter loquendo, petere à Deo; sed hoc nemo dicere audebit; ergo neque illud est dicendum. Tandem SS. D. N. Innocentius XI. damnauit hanc propositionem: *Licitum est filio gaudere de patricidio parentis à se in ebrietate perpetrato propter ingentes diuitias inde ex hæreditate consecutas*. Quare neque vlla ratione boni finis, aut motiui potest excusari à culpa talis delectatio, vel desiderium; quia vniuersaliter nulla voluntas mala ex obiecto potest honestari ex bono fine, vt hoc eodem libro cap. *33*. probatum est; quia, sicut non sunt facienda mala, vt inde eueniant bona, ita nec volenda; quare non licet desiderare, vt in somno, aut ebrietate occidamus hominem eo quia est scandalosus, aut Reipublicæ perniciosus.

4. Obijcit Nobis hic Vasquez tres contradictiones. Prima: simplex delectatio de esu carnium in die prohibito non est peccatum secundùm Nos; ergo neque erit peccatum delectari de esu carnium facto tali die ex ignorantia inuincibili. Huic obiectioni satisfactum est Capite præcedenti obiectione 2., & cæteris.

Secunda: Lex positiua humana non extenditur ad simplices internas delectationes, vt Nos etiam diximus; ergo planè sequitur, delectationem de opere malo facto ex ignorantia inuincibili non esse peccatum. Ad hoc etiam dictum est ibidem, quòd talis delectatio est contra legem naturæ, licet opus sit malum lege positiua: sicut enim, licet præcepta sint positiua, & ipsa electio Superiorum humana voluntate facta, tamen obedientia erga Superiores præcipientes est de iure naturæ; ita, licet opus habeat rationem peccati ex lege positiua, tamen delectatio de peccato est contra legem naturæ.

Tertia: Malitia delectationis secundùm Nos oritur ex obiecto, sed in tali opere sic excusato non fuit malitia; ergo neque erit in delectatione de illo. Ad hoc etiam virtualiter responsum est per supra dicta; falsum est enim, quod in illo actu non fuerit malitia, immo Nos assumpsimus, quòd tales actus sint contra ordinem rerum, licet excusentus à culpa.

5. Sed potest replicari; Quia etiam ratio culpæ in delectatione videtur sumenda ab obiecto; ergo, si in obiecto non fuit culpa, neque erit in delectatione de eo.

Respondetur, non alia ratione, rationem culpæ desumi ab obiecto, nisi in quantum ab eo sumitur ratio malitiæ; culpa enim supra malitiam addit libertatem; hæc autem non potest esse primò in obiecto, quod

est

eſt actus externus, ſed in ipſo actu voluntatis: actus autem externus denominatur liber à libertate voluntatis; ergo quamuis, ideo interna delectatio ſit mala, quia actus externus, de quo eſt, malus eſt, non tamen ideo interna delectatio eſt culpabilis, vel alius actus internus, quia actus externus eſt culpabilis, ſed è contra, ideo actus externus deputatur ad culpam, quia actus internus, à quo procedit, eſt culpabilis; non ergo in actu interno poteſt deſumi ratio culpæ ab externo, niſi quatenus ab eo deſumitur malitia, ſecundùm id autem, quod culpa addit ſupra malitiam, id eſt in actu externo per dependentiam ab interno.

CAPVT LIII.

De delectatione copulæ præteritæ, vel futuræ in Vidua, vel Sponſa.

1. DE his delectationibus eſt ſpecialis ratio dubitandi. Delectationem ergo veneream (de hac enim loquimur) viduæ de copula præterita cum viro non eſſe peccatum mortale, ſed ad ſummum veniale putat Paludanus in 4. diſt. 9. quæſt. 3. art. 1. num. 9. Angeſ. in ſumma verbo *Cogitatio*, num. 2. Caiet. tom. 1. opuſc. tract. 14. dub. 2. & in ſummo tit. *Delectatio*, §. *Secundum*. Armilla eodem titulo, nu. 3. Silueſter eodem titulo quæſt. 3. Limitant tamen Silueſter, & Corduba, dummodò ex tali delectatione non adſit periculum pollutionis.

Sponſam verò de futuro non peccare in delectatione venerea de copula futura ſentit Paludanus loc. cit.; peccare verò putant Caiet., Armilla, Corduba, Nauar., licet oppoſitum putent de Vidua.

2. Dicendum tamen, peccare mortaliter vtramque, ſcilicet, & viduam, quæ delectatur venereè de copula præterita cum coniuge defuncto, & ſimiliter ſponſam, quæ ſic delectatur de copula futura cum futuro coniuge. Hæc Concluſio eſt ferè communis, vtque aſſerit Vaſquez diſput. 114. cap. 2. nullus eſt, qui in praxi non damnet peccati mortalis viduam, quæ eo modo delectatur; de ſponſa verò de futuro nullus etiam eſt, qui oppoſitum affirmet, præter quoſdam Recentiores. Ratio de vtriſque communis eſt; quia omnis delectatio venerea mala eſt, etiam mortaliter, prǽterquam inter coniuges; ſed vidua non eſt ampliùs coniux, ſed fuit, & itidem ſponſa non eſt, ſed erit; ergo non licet illis de preſenti capere veneream delectationem de copula præterita, vel futura.

3. Fundamentum Aduerſariorum eſt: Copula præterita cum coniuge,

iuge, de qua delectatur vidua, non fuit peccatum, & similiter copula futura, de qua delectatur Sponsa, non erit peccatum; ergo delectatio de ipsis non est peccatum. Hinc Vasq. arguit Nos contradictionis; nam secundùm Nos delectatio est mala ex malitia obiecti; sed illud obiectum, nimirum, copula non est malum; ergo non possumus dicere, delectationem de eo esse malam.

Respondetur primò, quòd si Argumentum valeret, pariter probaret, non esse peccatum delectationem veneream Religiosi de copula apprehensa sub statu matrimonij, si ante ingressum Religionis habuit vxorem; hoc autem nullus affirmare audebit.

Respondetur secundò, negando Consequentiam: pleraque enim aliquando etiam facere licet, de quibus alio tempore nec licet delectari: coniugibus licet etiam copula; cæteris, nec delectatio venerea de ea: sicut enim peccarent non coniuges exercendo copulam, ita peccant, dum de ea, etiam quæ pro tempore coniugii fuit licita, venereè delectantur. Quare inferri potest, non solùm nullam in nostris dictis deprehendi contradictionem, sed etiam ex his confirmari: ideo enim non licet delectatio venerea de copula non coniugi, quia non licet copula; si enim hæc liceret, liceret, & illa; ergo malitia delectationis sumitur ab obiecto, i. à copula illicita. Sed de hac re plura dicta sunt supra cap. 48. num. 6.

4. Arguit 2. Caietanus. Licet approbare actum coniugij præteritum, & futurum; ergo etiam delectari; nam plus est illud, quàm istud.

Respondetur, quòd etiam Religioso, qui habuit vxorem, licet approbare actum illum præteritum; nec tamen licet de eo venereè delectari; quare Consequectia nulla est. Ergo, si approbatio illa est iudicium intellectus de honestate actus, verum est, atque adeo non malum; si autem est complacentia voluntatis de eadem propter eamdem honestatem, neque est mala, sed fortè periculosa. Delectatio autem venerea de eo est quid diuersum, & hanc dicimus malam; quare nulla est comparatio. De hoc etiam aliquid tactum est supra cap. 49. nu. 2.

CAPVT LIV.

De Voluntate conditionata circa actus bonos, vel malos.

1. Vltimò agendum est de voluntate conditionata iuxta distinctionem datam supra cap. 46., supponendo dari huiusmodi actus conditionatos ex parte obiecti; quæ est communis sententia, & pa-

tet experientia in exemplis eodem capite adductis; vt: facerem eleemosynam, si pauper occurreret: commederem carnes, nisi esset dies ieiunij.

Dari ergo voluntatem conditionatã bonam, dum est de obiecto bono, & voluntatem conditionatam malam, dum est de malo, est communis sententia, quæ potest sic probari. Actus conditionatus voluntatis de obiecto bono, vel malo, indicat, vel includit affectum deliberatè conformem ad bonum, vel malum, seu ad actum virtutis, vel vitij; ergo est bona, vel mala respectiuè. Antecedens probatur; qui enim, vult facere eleemosynam, si pauper occurrat, habet affectum deliberatè conformem ad bonum, idest, ad actum externum misericordiæ: & qui vult occidere inimicum, si occasio detur, habet affectum deliberatè conformem ad malum, idest, ad actum vindictæ; & hoc est satis clarum.

Difficultas hic est de voluntate conditionata, in qua conditio tollit ab obieto prohibitionem, vel malitiam; vt cum dicitur: comederem carnes, nisi esset dies ieiunii; vel, furarer, nisi esset prohibitum; an, scilicet, huiusmodi voluntates sint malæ, nec ne. Et communis quidem sententia, quam referunt Salas disput. 6. de peccatis sect. 27. Vasquez disp. 116. Auersa qu. 19. sect. 3. vniuersaliter defendit, hos actus non esse malos.

2. Mihi videtur distinguendum de opere malo: an, scilicet, sit malum ex lege naturæ, an ex lege positiua. Et si voluntas sit de hoc vltimo, censeo non esse malam; quod facile probatur; quia opus malum ex lege tantùm positiua, non est malum secundùm se, vt patet ex terminis; sed tunc voluntas fertur in opus sub conditione auferente prohibitionẽ legis; ergo sub conditione auferente malitiam; ergo non fertur in malum, atque adeo non est mala.

Confirmatur ex dictis in Capitibus præcedentibus. 1. simplicem delectationem de istis operibus non esse malam, quia non tendit ad perturbandum ordinem rerum externum statutum a lege; at neque voluntas conditionata tendit ad perturbandum illum ordimem, nam expresse ibi est, quòd vellet opus non absolutè, sed nisi obstaret prohibitio; ergo non est mala. Declaratur magis; quia, si illa voluntas esset mala, maximè quia esset contraria legi, aut vòluntati de ea adimplenda, sed non est illi contraria, nam stant simul hæ duæ voluntates: volo abstinere, quia præcipit lex, &: vellem non abstinere, nisi præciperet lex, immo hæc secunda voluntas est signum permanentiæ, & efficaciæ voluntatis de adimplenda lege; ergo non est mala.

3. Quantùm verò ad opera, quæ sunt mala secundùm se, existimo, voluntatem conditionatam de illis esse malam, nisi apponatur talis

conditio, per quam extrahatur opus à sui natura. Explicatur, & probatur simul hoc: quia, cum opus illud ex natura sua sit malum, non potest voluntas ferri in illud secundùm eius naturam, nisi feratur in malum: vnde, quia occidere hominem propria authoritate est secundũ se malum, & propriè peccatum homicidii, mala est voluntas licet conditionata de homicidio, quia est affectus deliberatè conformis ad malum; cumque tollere ab homicidio malitiam, sit tollere ipsum homicidium, implicatoria est illa voluntas, itaut simul velit, & non velit homicidium, neque potest dari, nisi ex errore præcedente intellectus, quo putetur, malitiam homicidii esse quid ei superadditum. Si autem dicatur: facerem homicidium, si Deus id mihi concederet, tunc apponitur conditio extrahens homicidium a sui natura; non enim committitur homicidium, quando occiditur homo authoritate legitima superiorum, maximè Dei, qui est supremus Dominus vitæ, & mortis; non enim carnifex dicitur homicida, neque Abraham habuit voluntatem homicidij, dum paratus fuit occidere filium ex præcepto Diuino. Similiter; cum dicitur: furarer, nisi Deus prohiberet, idest, si Deus daret mihi facultatem accipiendi bona alterius, extrahitur opus à sui natura; non enim committitur furtum, cum accipiuntur bona alterius ex concessione Dei, qui est supremus Dominus bonorum nostrorum; nec enim furati sunt Hebræi, qui acceperunt vasa Ægyptiorum concedente Domino; & fortasse ita intelligunt, qui huiusmodi voluntates conditionatas habent.

Confirmatur hoc ab opposito: non enim potest vllo modo dici; odio haberem Deum, nisi Deus prohiberet, quia odium Dei nulla mutatione rerum, aut conditione potest abstrahi a sui natura, itaut non sit voluntas mali Diuini. Simile est de blasphæmia, periurio, atque idololatria. Ergo, si in aliis actibus potest habere locum illa voluntas conditionata, hoc ideo est, quia per mutationem conditionum possunt extrahi à sui natura, secundùm quam sunt mali. Hæc doctrina consonat communi, qua docetur, Deum non posse dispensare in præceptis secũdæ tabulæ, quia opera contra ipsam sunt mala secundùm se, seu, de iure naturæ, posse tamen mutare conditiones, itaut opera non sint contra illa præcepta.

4. Obiicit Auersa illud Psalm. 50.: *Si voluisses sacrificium, dedissem vtique*; quod ait sic exponi: Si voluisses, vt meipsum tibi in sacrificium offerrem, mactando, scilicet, meipsum, fecissem; & tamen est malum secundùm se, seu, contra legem naturæ occidere seipsum; ergo voluntas illa conditionata, etiam si sit de opere malo secundùm se, non est mala.

Respondetur, quòd, etiam si admittenda sit illa expositio, nihil sequitur

quitur contra nos; nam, vt patet ex dictis, occisio sui ipsius ex voluntate Dei non est homicidium; atque adeo per appositionem talis conditionis, nimirum, voluntatis Diuinæ, actus homicidij extrahitur à sui natura, qua malus est.

Obijciunt secundò idem Auersa, & Vasq. Talis actus conditionatus fertur in obiectum vt denudatum à malitia; ergo non est malus.

Respondetur ex dictis, non posse ferri in obiectum denudatum à malitia, nisi per conditionem extrahentem illud à sui natura, quando quidem tale obiectum secundùm se est malum.

CAPVT LV.

De quibusdam proprietatibus consequentibs Actus bonos, vel malos.

1. Actum humanum bonum esse laudabilem, esse gratum Deo, esse dignum præmio, siue mercede, malum verò esse culpabilem, seu reprehensibilem, esse offensam Dei, esse dignum pęna, seu potiùs, creaturæ rationali propter huiusmodi actus hæc omnia conuenire, communis hominum sensus fatetur, quæ, non esse ipsam essentiam actus boni, vel mali, sed quid consequens, inde fit manifestum, quia valet dicere: ideo actus est laudabilis, est Deo gratus, est dignus præmio, quia est bonus; &: ideo est culpabilis, offensa Dei, dignus pęna, quia est malus, & non è contra. Verùm laudabilitas, & culpabilitas non conueniunt cuique actui humano bono, vel malo, sed tantùm libero, nam quæ necessariò fiunt, sunt quidem rectè facta, & peccata, etiam moraliter, vt cap. 1. & 2. huius Libri ostensum est, sed non laudabilia; vnde Theologi, qui negant primum velle Angeli potuisse esse liberum, negant pariter potuisse esse culpabile, aut laudabile; & mala, quæ necessariò committuntur, non deputantur ad culpam, neque ad reatum pęnæ. Est igitur actus laudabilis, & culpabilis, qui est liberè elicitus; vnde tantùm in creaturis rationalibus potest reperiri, quia tantùm creaturæ rationales liberè operantur. Verum hic aduertendum est, nomen culpæ, seu actus culpabilis, dupliciter vsurpari posse; primo pro ipso actu malo liberè elicito, & sic distinguitur à peccato, non per proprietatem superadditam, sed tamquam inferius à superiori: omnis enim culpa est peccatum, non autem omne peccatum est culpa. Secundò: prout dicit condignitatem, seu, meritum ad reprehensionem; & sic dicit proprietatem; nam actus ex eo, quia malus est, & liberè elicitus, dignus est,

vt reprehendatur; ſicut actus ex eo, quia bonus eſt, & liberè elicitus, dignus eſt laudari.

2. Rurſus: actus eo ipſo, quo bonus eſt, eſt Deo gratus, & honorificus, & cedit in laudem, & obſequium eius. Sed hoc verum eſt etiam in actibus neceſſarijs; nam etiam creaturæ irrationales, immo inſenſibiles, dicuntur laudare, & benedicere Deum ſuis motibus eo ipſo, quo illi ſunt ſecundùm ordinē inſtitutum à Deo. Si autē actus boni ſint etiam liberi, alio quoque modo ſunt Deo grati, & honorifici. Inſuper: actus mali eo ipſo, quo mali ſunt, offenſa Dei ſunt, quia ſunt contra ordinem inſtitutum à Deo; quælibet enim perturbatio ordinis diſplicet Auctori ordinis, quare id etiam valet de actibus malis neceſſarijs; quod patet, tū ratione allata, tum ex paritate de actibus bonis; tum quia ex charitate erga Deum moti ſunt Apoſtoli, & Prædicatores ad tollendam à Gentibus ignorantiam legis, nè ex illa peccarent contra Deum, quæ ignorātia in pleriſque erat inuincibilis; ergo etiam mala ex neceſſitate facta, ſunt offenſa Dei. Si autem actus malus ſit etiam liber maiori ratione tūc eſt offenſa Dei. Immo, ſi actus malus fiat abſque cognitione Dei, adhuc eſt offenſa Dei, quia hoc eſt ex natura ipſius actus mali quatenus malus eſt, quia vt ſic eſt contra ordinem rerum à Deo ſtatutum.

3. Quantùm autem ad rationem meritoriam præmij, & pœnæ Vaſq. diſp. 77. cap. 3. confundit eam cum dignitate laudis, & vituperii. Sed, vt rectè ait Auerſa, aliud eſt laudari, aliud recompenſari. Immo laudare eſt potiùs approbare actum virtutis, & aſſerere meritum eius ad obtinendum præmium, proceditque ex amore virtutis; remunerari verò eſt dare mercedem pro actu virtutis, & ſpectat ad iuſtitiam. Hinc D. Thom. 1. 2. qu. 21. priùs quærit de ratione laudabilis, & culpabilis in actu, poſtea de ratione meriti, & demeriti. Poteſt tamen ipſa laus habere rationem præmii, & pretii, vt ſi quis conueniat obſequi, vel ſeruire alteri, vt ab eo laudetur. Quæcumque ergo opera bona liberè facta ſunt meritoria alicuius præmij etiam apud Deum; quia cuicumque operanti ſecundùm ſuam virtutem debet Princeps recompenſare ſecundùm plenitudinem ſuæ virtutis, quod, vt patet, extenditur etiam ad Deum, aliter Deus non haberet curam de actibus humanis, vt ait D. Thom. 1. 2. qu. 21. ar. 3. & 4. Cuius autem, vel quanti præmii ſint meritoria opera noſtra bona, & quæ de congruo, quæ de condigno, & quænam conditiones requirantur, non pertinet ad præſentem locum examinare. Iam enim terminatus eſt hic Liber, qui inſcriptus eſt, DE BONITATE, ET MALITIA HVMANORVM ACTVVM, atque adeo totum opus DE ACTIBVS HVMANIS, quem in tres Libros diſtinximus ſub correctione Sanctæ Matris Eccleſiæ, omniumque meliora ſapientium.

CONTRA

CONTRA VSVM PROBABILITATVM,

Elucubratio

FR. BARTHOLOMÆI RICCII NEAPOLITANI AVGVSTINIANI.

QVÆRITVR

An liceat operari ex Opinione probabili de immunitate actus à peccato.

CAPVT I.

Explicatur quid ſit Opinio, quid Probabile.

1. CONTROVERSIA de licito, vel illicito Vſu Probabilitatum, non quidem magnæ, quantum video, aut abſtruſioris eſt indaginis, ſed inde grauiſſima, quia de principio eſt vniuerſali, ex quo innumerabilium operum libertas, vel inhibitio, innocentia, aut culpa dependent; quare in ea verſanda præ cæteris moralibus Controuerſiis quàm maximè, & quàm veriſſime dici poteſt, agi cauſam honoris Dei, agi integritatis conſcientiæ, rectitudinis operum, ſalutis animarum: &, quòd grauius eſt, agitur omnis hæc cauſa contra licentiam voluntatis humanæ, eiuſque cupiditates, & commoda. Proinde compoſitum potiùs, Deoque, ac veritati ſubditum animum, quàm acutum ad perſpiciendum ingenium requi-

quirit. Inde enim erroris periculum præſentius adeſt, ne amoris proprij nubilo iudicij ſinceritas perturbetur, neue, quod facillimum eſt, æquiorem ſe quiſque ſibi, quàm legibus, aut veritati præbeat, erigens, vt Auguſtinus loquitur, cornua falſæ libertatis. Quantæ enim molis ſit proprium ſubigere amorem, tum vniuerſi Patres, vitæque ſpiritualis Magiſtri, tum maximè idem oſtendit Auguſtinus, denuncians, extremam eius vmbram nuſquam in hac caligine vitæ, ſed illo tantùm meridie abſorbendam, cum de clara Dei viſione perfecta charitas inardeſcet; de Natura, & Gratia cap. 31. Addit nonnihil ad intelligendum difficultatis, quòd præſens ætas licentiam Probabilitatum tamquam fætum ſuum amplexa, eidem nutriendæ, fouendæ, ornandæ, armandæ intentiſſimè, ac ſtrenuè laborauit, pluribus, pluribuſque ſubtilitatibus, diſtinctionibus, gloſis, doctriniſque excitatis, & productis, quæ ad veritatis normam, lucemque reuocare aliquid negotij eſt. Hanc igitur tanti momenti Controuerſiam, nullo partium ſtudio, ſed ſolo veritatis zelo ductus, iuxta vires, quas Deus largiri dignabitur, breuiter, ac dilucidè explicandam aggredior.

2. Opinio quandoque ſumitur pro ſimplici cognitione Concluſionis ex principijs probabilibus, quandoque pro aſſenſu erga talem Concluſionem tamquam veram: quæ duo diuerſa ſunt; poſſumus enim cognoſcere illationem concluſionis ex probabilibus, nec tamen illi aſſentiri, vt veræ, immo ſuſpendere aſſenſum: & ſimiliter cognoſcere oppoſitas concluſiones ex oppoſitis principijs probabilibus, nec tamen poſſibile eſt aſsẽtiri vtriſq; vt veris. Poſſumus quidẽ aſſentiri vtriſq; vt probabilibus, ſed hic aſsẽſus ſtat cũ dubio de veritate vtriuſque, poſt enim aſſenſum, ſeu iudicium de probabilitate quæritur veritas. Quare poſſunt diſtingui tria, ſimplex cognitio concluſionis ex probabilibus, aſſenſus, ſeu iudicium de eadem tamquam probabili, & aſſenſus de eadem, vt vera. Opinionem autem quandoque ſumi pro ſimplici cognitione, vel aſſenſu concluſionis ex probabilibus per contradiſtinctionem ab aſſenſu erga eamdem, vt veram, patet maximè in illo Diui Bernardi de Conſideratione ad Eugenium lib. 5. cap. 2. *Opinio, ſi habet aſſertionem, temeraria eſt*. Aſſertionem, inquam, veritatis. Et, quandoque ſumi pro aſſenſu erga concluſionem tamquam veram idem indicat ibidem dicens: *Opinio eſt quaſi pro vero habere aliquid, quod neſcias eſſe falſum*.

3. Cæterùm propriè, & ſtrictè opinio ſumitur pro aſſenſu ergo aliquam Concluſionem ex probabilibus tamquam veram: ideo in Deo nõ adeſt opinio, neque in Angelis, vt docet D. Tho. 2. ſent. diſt. 11. art. 5., immo nec in Adam, & Eua in ſtatu integritatis ex eodem quæſt. 18. de Verit. ar. 6., non quia iſti, & maximè Deus non cognoſcant dependentiam concluſionis ex principijs probabilibus, immo hanc certiſſimè, &

cla-

clariſſimè cognoſcunt; ſed quia non perinde aſſentiuntur concluſioni, vt veræ; poſſet enim tunc cadere in eos falſitas, quia opinio contingens eſt ad verum, & falſum. Ex quo magis clareſcit, opinionem propriè non dicere ſimplicem cognitionem concluſionis ex probabilibus, neque aſſenſum erga eamdem, vt probabilem: nam, nec veritas, & falſitas eſt propriè in ſimplici apprehenſione, ſed in iudicio, ſeu aſſenſu; & aſſenſus erga concluſionem, vt probabilem, quando reuera ex probabilibus elicitur, non eſt contingens ad verum, & falſum, immo eſt verus, & certus; ergo opinio propriè ſumitur pro aſſenſu erga aliquam Concluſionem deductam ex probabilibus tamquam veram. Inſuper. Aſſenſus opinatiuus eſt cum formidine oppoſiti, ſed non cum formidine probabilitatis, nam duæ probabilitates oppoſitæ poſſunt ſtare ſimul, & eſſe æquè certæ, & opinans certus eſt, oppoſitum ſuę opinionis eſſe probabile; ergo cum formidine de veritate oppoſiti; ergo eſt aſſenſus, non de probabilitate, ſed de veritate; huic enim repugnat veritas oppoſita. Hinc Bernard. de Conſideratione lib. 5. cap. 2. *Opinio*, inquit, *eſt, quaſi pro vero habere aliquid, quod neſcias eſſe falſum*.

4. In præſenti quæſtione videtur ſumenda opinio pro ſimplici cognitione, vel etiam aſſenſu concluſionis ex probabilibus; nam hæc ipſa videtur eſſe quæſtio, quæ agitatur: An dum cognoſcimus, & aſſentimur probabiliter, aliquem actum non eſſe malum, poſſimus tuta conſcientia illum exercere, itaut cognitio illa, vel aſſenſus probabilis de immunitate actus à peccato, & dictamen ex illa formatum reddat nos immunes à culpa in eo exercendo. Si autem aliquis contendat, ſumendam eſſe pro aſſenſu erga concluſionem tamquam veram, in hoc certè, vt ſententia Auguſtini vtar Lib. 2. contra Creſcon. cap. 2., cum nihil meæ cauſæ minuatur, me facillimum præbere poſſum. Videat tamen, qui hoc contendit, an ſubſiſtere valeat, non ſolùm propter rationem allatam, ſed etiam, quia tunc illa exoritur quæſtio: An rectum ſit ex principijs probabilibus aſſentiri concluſioni tamquam veræ? Si enim hoc rectum eſt, rectum quoque erit iuxta eamdem operari. Sed hoc ad illam videtur ignorantiam pertinere, quæ tenet incerta pro certis; vel ad eam temeritatem, de qua ſupra Bern. Sed de hoc pleniùs infra cap. 4. Quidquid autem de hoc ſit, certum eſt, aſſenſum opinatiuum eſſe incertum, vtque ſolet dici, cum formidine oppoſiti, & contingentem ad verum, & falſum, vt docet Philoſophus 2. Poſt. tex. 194. 195. & 196. & hæc pro notione vocis *Opinio*.

5. Quantum verò ad *Probabile* idem ſonat, ac *opinabile*, ſeu obiectū opinionis, & ita communiter ſumitur in Scholis, quare contingens eſt ad verum, & falſum; hinc Auguſtinus 3. contra Creſconium cap. 75. *Probabile quando dicitur, non conſequenter verum*. Sed quandoque apud Autho-

thores tum ſacros, tum prophanos, immo etiam in Diuinis litteris ſumitur pro eo, quod eſt approbandum, ſiue recipiendum; ſicut amabile, laudabile, venerabile ſumitur quandoque pro eo, quod dignum eſt, ſeu debet amari, laudari, venerationi haberi. Ita Eccleſiaſtici cap. 42. 8.: *Eris eruditus in omnibus, & probabilis in conſpectu omnium virorum*; ideſt, approbatione dignus. 2. Timothei cap. 2. 15.: *Sollicitè cura teipſum probabilem exibere coram Deo*. In Cap. *Pro humani* de Homicidio in 6. dicitur de Homicidio commiſſo per Aſſaſſinos: *Poſtquam Probabilibus conſtiterit argumentis, aliquem ſcelus tam execrabile commiſiſſe, nullatenus alia excommunicationis, vel depoſitionis, ſeu diffidationis aduerſus eum ſententia requiratur*: Vbi ly *Probabilibus argumentis*, non poteſt ſumi pro argumentis puram generātibus opinionem, nam ſuper his non poteſt fundari ſententia Iudicis, quæ requirit certitudinem, ſed pro argumentis approbandis, quæ, ſcilicet, certitudinem moralem cauſent apud ipſum. Eodem ſenſu accipiendum eſt Probabile, cap. *Sacro* de ſententia excomunicationis, vbi Innocentius Tertius decernit, puniendum excomunicatorem iniuſtum, niſi forſitan errauerit ex cauſa probabili; & ſimiliter conquerentem iniuſtum, niſi forſitan, & ipſum probabilis error excuſet. Accipiendum, inquam, ly *Cauſa probabilis* non pro motiuo puram generante opinionem, ſed pro motiuo meritò, ſeu prudenter probando, & acceptando: & ſimiliter ly *Error probabilis* pro errore cauſato ex argumentis rationabilibus, & meritò probandis. Sic etiam in Cap. *Fraternitatis* de Frigidis, & malefaciatis idem Innocentius dicit: *Sententiam Diuortij per errorem, licet probabilem nouimus eſſe prolatam*; probabilem, ideſt, ex motiuis meritò, & prudenter mouentibus, vt patet ex facto ibi narrato; nam ſententia Diuortij prolata erat propter teſtimonium matronarum prouidarum, & honeſtarum, quæ, inſpecta muliere, in fide ſua conſtanter aſſeruerant, eam numquam eſſe poſſe Matrem, vel Coniugem, quia ei naturale deerat inſtrumentum. Hoc autem teſtimonium, non puram opinionem, ſed certum, prudenſque iudicium generabat. Maximè autem in prædicto ſenſu ſumi Probabile apparet ex Cap. *Super hoc* de Renunciatione, vbi Pontifex eam declarat Probabilem renunciationem, quæ nec vi, nec metu, nec oppreſſione, nec promiſſione pecuniæ, eſt extorta; vbi planè Probabile ſumitur pro probando, non pro opinabili. In 6. Synodo actione 10. Georgius Epiſcopus Conſtantinopolitanus: *Sanctos*, inquit, *ac probabiles Patres, quorum ſententias Sancta Synodus ſequuta fuerat*. Probabiles, i. probandos, non opinabiles. Et Leo Tertius Epiſtola ad Imperatorem confirmans acta eiuſdem Synodi: *Sancta*, inquit, *vniuerſalis, & magna ſexta Synodus Apoſtolicam in omnibus regulam, & probabilium Patrum doctrinam ſequuta eſt*. Probabilium, ideſt, probandorum. Ambroſius 3. Officiorum, cap. 14.: *Ea amicitia probabilis*

bilis est, quæ honestatem tuetur, vbi manifestè Probabilis idem est, ac probanda. Nazianzenus oratione 20. de Machabæis ait, sibi adesse rationem valdè probabilem, neminem eorum, qui ante Christum pro lege passi sunt, id sine fide in Christum consequi potuisse. Cum autem fide Diuina certum sit, neminem in lege consequi potuisse salutem, nedum Martyrij gloriam, sine fide in Christum, oportet, quòd ly *valde probabile* sumatur pro valde probandum. Prudentius Tricassinus epistola ad Hincmarum, ait: summum Pontificem Bonifacium probabiliter, & honorabiliter suscepisse responsum D. Augustini ad epistolas Pelagianorum; vbi ly *Probabiliter* non sonat cum opinione bonitatis, sed probando, laudando: aliter id non cederet in gloriam Augustini, quem ibi commendare intendit Prudentius. Similiter Eugippius Abbas de Floribus Paradisi ad Probam ait: *Omnes Orthodoxi in toto terrarum Orbe venerantur, præcipuè tamen Apostolicæ Sedis Antistites scripta eius* (Augustini) *sua probabili authoritate firmantes*, idest probanda, recipienda. Tandem ex prophanis Authoribus Valerius Maximus lib. 3. de Fortitudine cap. 3. de Patientia exemplo 3. *Pompeij*, inquit, *Probabilis virtus*, idest probanda. Et de Liberalitate lib. 3. cap. 4. *Huius*, inquit, *virtutis duo sunt maximè probabiles fontes*, idest, probandi.

Hoc necesse fuit adnotasse, quia nonnullus Probabilitatum defensos, etiam ex hac forma loquutionis Authorum infert, probabile, idest, opinabile esse probandum, & acceptandum. Agnoscenda est igitur hæc duplex acceptio Probabilis, & recolendum, in hac quæstione sumi *Probabile* pro *Opinabili*, idest, pro eo, quod generat assensum opinantiuum, qui incertus est, ac formidolosus.

6. Cum insuper duplex distinguatur probabilitas, alia intrinseca, quæ pendet ex principijs intrinsecis, idest, quorum termini ingrediuntur conclusionem opinatam, alia extrinseca, quæ desumitur ab authoritate docentium, quæ vtique extrinseca est ipsi conclusioni; hic sumitur probabilitas vtroque modo, idest, etiam quatenus dependet ex authoritate docentium, quæ fundat fidem humanam. Cardo enim controuersiæ est: An Cognitio incerta, licet probabilis, vndecumque habeatur probabilitas, licitè assumatur pro regula directiua nostrorum actuum.

Notandum tandem est, non idem esse incertum, ac ineuidens: vt enim dimittam fidem Diuinam, quæ certissima est, & tamen ineuidens, in humanis habetur de multis certitudo, de quibus non habetur euidentia: eaque certitudo dicitur moralis ad distinctionem certitudinis physicæ, quæ fundatur in euidentia. Quare non est idem esse ineuidens, ac esse purè probabile, quod credere videntur Doctores Probabilitatum, de quibus videtur loquutus Caietanus in Summa verbo *Opinionis vsus*; qui, scilicet, non discernentes inter certitudinem Mathematicam, &

moralem omnia non euidentia sub opinionibus locant. Et per hæc quidem videtur rectè, & clarè constitutus, & explicatus sensus præsentis Controuersiæ.

7. Sed recentes quidem Assertores Probabilitatum aliter illum contendunt statuendum; dicunt enim, non esse Controuersiam de Opinione absolutè, an liceat illi inniti in operando. Concedunt enim non licere inniti Opinioni absolutè, quia est obnoxia periculo falsitatis, sed de opinione probabili, inquiunt, est quæstio. Ita Madernus de Act. Hum. quæst.4. ar.6. num.3., qui explicans num.2. differentiam inter scientiam, fidem, suspicionem, dubium, scrupulum, & opinionem ait, scientiam, quæ est cognitio euidens rei per causam necessariam, in practicis, & moralibus accipi pro cognitione moraliter certa, ita vt non sit prudētis formidare; e.g. quod forma baptismatis sit: Ego te baptizo in nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti: quòd materia Sacramenti Eucharistiæ sit panis triticus, & vinum de vite: hæc enim, inquit, sunt certa ex se, nec vllus dubitat. Cum igitur dicat, certitudinem moralem esse euidentiam, & communiter opinio probabilis contradistinguatur à certitudine morali, videtur sumere opinionem probabilem pro qualibet cognitione non euidenti, aut saltem pro qualibet cognitione rei non subiectæ, aut expositæ dubio, sicut non est exposita dubio forma baptismi, & materia Sacramenti Eucharistiæ. Quo admissio adeo mutatur, & inuertitur status rerum, vt idem, vel plus exigant ad licitam operationem Assertores Probabilitatum, quàm exactores certitudinis moralis; siquidem illi requirunt euidentiam de rectitudine, vel immunitate operis à peccato, vel saltem talem certitudinem, vt excludat omne dubium, quæ non requirunt isti. Sed, cum ipse Madernus eodem art. nu.5. dicat, posse opinionem esse probabilem, etiam si adsint rationes æquè fortes, immo fortiores pro parte opposita, non videtur sumere Opinionem Probabilem pro cognitione certa, atque adeo, nec quem instituat statum præsentis Controuersiæ. Eminentissimus etiam Cardinalis à Lauræa to.2. in 4. sent. disp.11. art.4. definiens Opinionem Probabilem: *Quæ euidenter vera non apparet, sed habet pro se in intellectu eam considerante rationem aliquam fortem, opposita verò contrariè vel nullam, uel leuem.* videtur eam appellare Opinionem Probabilem, quæ communiter dicitur Probabilior, immo certa moraliter; nam talis est Opinio, cuius oppositum, vel nullam, vel leuem habet rationem.

8. Cæterùm ex communi sensu antiquorum, & recentium, præter paucos, quælibet Opinio, eo ipso, quo Opinio est, probabilis est, quia eo ipso habet motiua probabilia, quibus innititur, & à quibus sic denominatur, & redditur etiam probabilis, quia .s. potest probari. Quare tollere ab opinione probabilitatem est tollere ab eo sui naturam. Potest

qui-

quidem vna Opinio esse probabilior altera, quia habet grauiora motiua, vnde potius probanda venit; sed, quòd detur Opinio non Probabilis, impossibile est, tunc enim non esset Opinio, sed coniectura, vel indicium, aut scrupulus, aut credulitas. Quamuis ergo in hac Controuersia versanda non dicatur absolutè Opinio, sed addatur Probabilis, id ad maiorem expressionem fieri dicendum est, non ad distinguendam Opinionem Probabilem a non Probabili. Quòd si Madernus, vel alius quispiam velit, ideo ly Opinioni addi in hac Controuersia ly Probabile, quia non de quacumque Opinione quæritur, an possimus sequi, sed de Opinione Probabiliori, vel moraliter certa, possunt ipsi certè vti terminis, prout libet, & instituere quæstiones, quas volunt. Sed cum, & illa quæstio meritò agitari possit: an licitè sequi possimus Opinionem, seu: an Probabile, vt Probabile rectè assumatur pro regula humanorum actuum, fateri debent, se hanc quæstionem prætermittere, quod est contra integritatem doctrinæ, & tantùm illud versare, an licitè sequamur probabilius, & hoc se definire, cum asserunt, licere sequi Opinionem Probabilem. Quæ quæstio diuersa est à præsenti, & ab omnibus, ipsoque Maderno agitatur post præsentem, proque ea diuersæ sunt sententiæ, altera affirmans, altera negans, ipseque Madernus negat necessitatem sequendi probabilius. Quid ergo tunc negat? aut de quo disputat? Si enim per ly Probabile additum Opinioni, non venit, vt ait, ea Probabilitas, quæ est de natura Opinionis, sed, vel maior probabilitas, vel certitudo moralis, vel etiam euidentia, non potest aliud intelligi, cum quærit: an teneamur sequi probabilius, nisi: an teneamur sequi certitudinem maiorem, quàm sit certitudo moralis, vel euidentia, vel maior probabilitas. At certitudo naturalis maior euidentia dari non potest: requiri autem certitudinem maiorem ea, quæ moralis dicitur, nec vllus asseruit, nec est possibile, quia non est possibilis certitudo ea maior: si verò distinguit gradus maioris probabilitatis, vt, scilicet, teneamur sequi probabilitatem maiorem ea, quæ inest opinioni ex natura sua, sed tamen sufficiat, si vno, vel altero gradu ea probabilitas excedatur, non verò requiratur, vt pluribus, vel omnibus: Si hoc, inquam, dicit, valde quidem minutè gradus Probabilitatis distinguit, sed valde difficilem in praxi reddit suam doctrinam, nec eo sensu agitatur ea quæstio à cæteris Scriptoribus. Cum autem dicit, non esse quæstionem de probabilitate, quæ inest opinioni ex natura sua, quia hæc est exposita periculo falsitatis, atque adeo certum est, non licere eam sequi, certè eidem periculo subest opinio probabilior, quam ipse vocat probabilem, dum non pertingit ad certitudinem moralem. adeoque nec de ea erit instituenda quæstio. Sed & huic ipsi difficultati Madernus operosè respondet per distinctionem actus, & obiecti, vt infra referemus Cap.4. à nu.4.; ergo non videtur constare in Doctrina.

9. Sit ergo constitutum, illum esse sensum præsenti controuersiæ: an licitè possimus sequi opinionem probabilem, seu probabilitatem, quæ ex natura sua inest opinioni, an verò teneamur sequi maiorem, certioremque cognitionem, quàm sit Opinio; nam & ipse Madernus, alijq; ex fundamentis, quæ iaciunt, ex responsionibus, quas adhibēt, & ex quęstionibus, quas connectunt, cōuincuntur hoc sensu intelligere, & versare quæstionem: aliusque ille sensus videtur tantùm initio propositus, ne nimis laxare videantur disciplinam morum, dum licitum docent vsum Opinionis Probabilis. Sed non debet prætermitti, falsum esse, quod ait Madernus, scientiam, siue cognitionem rei euidentem per causam in moralibus, & practicis accipi pro certitudine morali; nam etiā in istis distinguitur euidentia ab ea certitudine, & de quibusdā veritatibus moralibus habemus euidentiam, de quibusdam moralem certitudinem. Falsum etiam esse, quod ea euidentia, vel certitudine noscatur forma Baptismi, vel materia Eucharistiæ: noscuntur enim certitudine Fidei Diuinæ, quæ omnem euidentiam, nedum moralem certitudinem superat: nec etiam rectè dici, quòd hæc sint certa ex se: illud enim est ex se certum, cuius veritas patet ex terminis, quod dicitur etiam per se notum; at certitudo earum veritatum nullo modo ex terminis, neque ex discursu, sed ex Fide habetur.

Tamdem, si Madernus, aliusue putat, ne reuocandum quidem in dubium, quòd nō liceat inniti probabilitati in operando propter periculum, quod adest, erroris, & peccati, multò certiùs, ac feruentiùs sequūtur Conclusionem, & veritatem, quam in sequentibus Capitibus Nos proponemus, & propugnabimus.

10. Sic explicato sensu Quæstionis duæ referri debent de ea sententiæ. Prima plurimorum, qui hoc sæculo scripserunt, quorum antesignanus refertur Medina 1.2. qu.19. ar.6. dubio penultimo, vt proinde Caramuel in suo Apologemate vniuersalissimam eam vocet, affirmans, sufficere cognitionem probabilem. Authorum Cathalogum, quia plurimi sunt, & obuii texere omitto. Altera sententia negat sufficere cognitionem probabilem, immo requirit certitudinem moralem, quam sanè pauci ex modernis hucusque docuerunt: Antonius Merenda, Antonius Marinarius, Philippus Faber, Thomas de Afflicto, Paulus Comitolus, Candidus Philalethus, seu Andreas Blanchus, Iulius Mercorus; sed omnium fusissimè Fagnanus in Caput *Ne innitaris* de Constitutionibus; est autem omnium Antiquorum, non enim nisi vnicus Gerson pro aduersa Sententia citatur in tract: *De Preparatione ad Missam* considerat. 3. alphab. 37. litt. S., qui tamen hanc secundam sententiam apertè docet de Regulis moralibus: *Exponere se*, inquit, *periculo peccati mortalis est peccatum mortale, si tale sit incertum, quòd tale sit mortale, non solum per con-*

iecturas leues, aut ex suspectione trepida, & scrupulosa, proueniente ex nimio timore cadendi in via Dei; sed intelligitur, dum tale est vehementer, & probabiliter incertum, æque sicut oppositum, vel magis; tunc enim illud, quod agitur, non carebit mortali culpa: Hæc Gerson; vnde nescio, quo iure Caramuel in supradicto Apologemate suam sententiam appellet antiquissimam.

Cum his igitur censeo dicendum: numquam licere vti opinione probabili de immunitate actus à malitia, sed omnino requirendam certitudinem moralem; quare nec licere vti probabiliori, nisi ad eam certitudinem perueniat.

CAPVT II.

Ostenditur illicitus Vsus Probabilitatum authoritatibus, & exemplis Diuinarum Scripturarum, & ex Patribus.

1. IGitur contra vsum probabilitatum afferimus primo illud Ecclesiastici 37., quod affert etiam Fagnanus: *Ante omnia opera verbum verax precedat te, & consilium stabile* (huic videtur accinere Dauid in Psalmo dicens: *Ne auferas de ore meo verbum veritatis vsquequaque*) Verbum autem verax, & Consilium stabile, quod debet precedere omnia opera, est dictamen rationis de opere faciendo; at dictamen rationis ex motiuo purè probabili non est nec verax, nec stabile; ergo non est illud, quod debet præcedere opus, atque adeo non licet operari ex dictamine sequente opinionem probabilem, Maior patet. Minor probatur; quia opinio est contingens ad verum, & falsum, & potest ab eodem diuersis temporibus reputari vera, & falsa. Ergo tum ipsa, tum dictamen super ea fundatum non est verbum verax, nec iudicium stabile. Qui ergo operatur iuxta eam non est vir sapiens, qui ædificat supra petram, sed potius stultus, qui ædifidat supra arenam, iuxta similitudinem Christi Domini Matt. 7.

2. Secundò afferimus illud Ecclesiastici cap 32. 22. *Vir consilij non disperdet intelligentiam, alienus, & superbus non pertimescet timorem*. Probabilistæ autem non pertimescunt timorem, idest, periculum peccati, quod inest in operando ex opinione probabili; immo illum calcant, & spernunt, formantes sibi illud suum iudicium certum reflexũ, quòd operando ex motiuo probabili non peccent.

3. Afferimus tertiò Parabolam de Virginibus Prudentibus, & fatuis

fatuis Matth. 24. Fatuæ enim putantes probabiliter, se non indigere oleo ad concinnandas lucernas, quia fortè sponsus venturus esset in die, & non in nocte, vel quod habituræ essent spatium temporis ad illud comparandum, non sumpserunt illud secum: prudentes verò securitatem non probabilitatem spectantes sumpserunt oleum secum, quasi dicerent: Quid, si sponsus veniat de nocte, vel adeo repentinè, vt desit nobis tempus ad oleum comparandum? Non debemus nos periculo exponere. Ipsæ igitur appellatæ sunt Prudentes, illæ verò Fatuæ. Non enim alia huius rei ratio afferri potest, nisi quia illæ periculo se exposuerunt, vt imparatæ reperirentur in aduentu sponsi: quamuis esset disputabile, atque adeo opinabile, an sponsus venturus esset in die, an nocte, & probabiliter apparere posset, quòd in die propter maiorem temporis opportunitatem. Ex quo patere potest, quàm sit recta illa opinionis probabilis definitio, quam tradunt Probabilistæ: *Est opinio prudenti fundamento innixa*. Et quàm sit vera illa eorumdem propositio, quòd, cum agimus ex motiuo probabili prudenter agimus, cum a Christo Domino Virgines sequentes opinionem probabilem appellatę sint fatuæ, per contradistinctionem à prudentibus. Sed de hac re plura infra.

Fortè dicetur, Virgines illas fatuas appellatas, non quia in vniuersum imprudenter fundetur iudicium certum super probabilitate, sed quia tempus aduentus sponsi, earumque admissio ad nuptias non dependebat ex earum probabilibus rationibus, sed ex voluntate sponsi. Ex quo ad summum sequitur, quòd, cum veritas facti non dependet ex nostra probabilitate, tunc imprudenter fundetur iudicium super probabilitate.

Sed certè factum ipsum, idest, aduentus sponsi in die videbatur probabile, seu, de voluntate sponsi quantùm ad ineundas nuptias de die aderat probabilitas propter maiorem temporis opportunitatem; ergo, si super hac probabilitate imprudenter Virgines illæ formarunt iudicium de aduentu sponsi in die, & imprudenter ex eo operatæ sunt, sequitur, non esse prudentis fundare iudicium super probabilitate, & ex illa operari.

Sed etiam hoc transmisso, & approbata responsione ruit generaliter vsus probabilitatum. Nam, sicut veritas temporis aduentus sponsi non dependebat, vt dicitur, ex rationibus probabilibus ab illis Virginibus excogitatis, ita generaliter rectitudo, vel irrectitudo actuum non dependet ex nostris probabilitatibus, sed ex conformitate, vel difformitate actus ad legem, quæ nascitur ex natura actus, ex ratione legis, quæ etiam lex non dependet à nostris probabilitatibus, quod patet maximè in peccatis commissis ex ignorantia, quæ vinci non potest, tūc

enim

enim agens, non solum probabiliter, sed & certò putat se non agere malè, & tamen actus natura sua ex relatione ad legem est malus. Ergo, sicut Virgines illæ malè iudicarunt, & operatæ sunt, meritòque fatuæ appellantur, quia innixæ sunt probabilitati in re, cuius veritas ex probabilitate suæ ratiocinationis non dependebat, ita quisquis iudicat, & operatur ex opinione probabili.

Item in eadem Parabola, cum fatuæ à prudentibus petijssent oleum reiectæ sunt ab illis, cauentibus sibi, ac dicentibus; *Ne fortè non sufficiat nobis, & vobis*; ergo non est prudentis operari cum ly *fortè*, idest, cum periculo damni; quod tamen periculum audacter subeunt sectatores probabilitatum, cum in probabilitate semper adsit.

4. Afferimus quartò exemplum Isaac, & Iacob Genesis 27. Iacob quidem, quia nolebat acquiescere consilio Matris, suadentis ei, vt se diceret Esau: *Timeo enim*, inquit, *ne pater meus putet me sibi voluisse illudere, & inducam super me maledictionem pro benedictione*, cauens, nimirum, prudenter periculum damni. Isaac vero, quia quamuis testimonio ipsius Iacob, et exibitione ministerij, quod Esau imposuerat, duceretur, vtique probabiliter, ad credendum, quòd præsens, & loquens sibi esset Esau, voce autem duceretur etiam probabiliter ad credendum, quòd esset Iacob; positus, inquam, inter duas probabilitates ex neutra ipsarum determinauit se ad benedicendum, neque in illis fundauit iudicium suum, sed explorauit per tactum, qui omnium sensuum est certissimus, (vox enim fallere potest, præcipuè senes subsurdastros) an presens sibi esset Iacob, an Esau; &, licet errauerit, nō tamen iudicauit ex mera probabilitate, sed ex certitudine morali; modo autem valde extraordinario deceptus est, propter quod non potest illi imputari ad imprudentiam; ergo non debemus operari ex opinione probabili, sed requirere certitudinem.

5. Afferimus quintò exemplum Dauid 2. Regum cap. 23., qui, cum Vrbem Cęilam maximo sibi beneficio deuinxisset, nimirum, liberatione à Philisthæis, audiens tamen, quòd Saul ad eam descenderet, vt ipsum caperet, consuluit Dominum, num Cæilitæ essent eum defensuri, an in manus Saul tradituri. Sanè pro vtraque parte aderant argumenta probabilia, pro traditione timor, vel amor subditorum erga Regem: pro defensione, recens beneficium; non tamen ex his probabilitatibus inductus est ad determinandum aliquid Dauid vir prudentissimus, vt de eo dicitur primo Regum 18. & alibi; ergo non est prudentis operari ex motiuo probabili.

6. Afferimus sextò verba Christi Domini Lucæ 14. 31. *Quis Rex iturus committere bellum aduersus alium Regem non sedens prius cogitat, si possit cum decem millibus occurrere ei, qui cum viginti millibus venit ad se?*

Vbi

Vbi Chriſtus relinquit tamquam imprudens factum, & abſurdum, vt Rex habens decem millia militum congrediatur cum viginti millibus; *Sed potiùs*, inquit, *legationem mittens rogat ea, quæ pacis ſunt*. At probabile eſt, & multoties accidit, vt minor militum numerus ſuperet maiorem; ergo non eſt prudentis operari ex motiuo probabili; atque hoc argumentum ſpecialiter probat, non licere operari ex opinione probabili relicta probabiliore.

7. Afferimus ſeptimò Apoſtolum ad Epheſios 5.: *Videte itaque fratres, quomodo cautè ambuletis, non quaſi inſipientes, ſed vt ſapientes: Nolite fieri imprudentes, ſed intelligentes, quæ ſit voluntas Dei*. Qui autem operatur innixus probabilitati nõ ambulat cautè, exponit enim ſe periculo dãni, ideſt, peccati: nõ ambulat, vt ſapiẽs, immo vt inſipiẽs, & imprudens; tum propter rationem mox adductam, tum quia opinio non eſt ſapientia, nec prudentia: non intelligit, quæ ſit voluntas Dei præcipientis, aut conſulentis, nam opinio non eſt intelligentia, quæ non eſt niſi veri, opinio autem eſt contingentis ad verum, & falſum; & certè aliud eſt opinari, aliud intelligere; quare ambulans, ſiue operans ſecundùm probabilitates non ambulat iuxta præceptum Apoſtoli; qui Apoſtolus paulò ſupra citata, quaſi admonens nos, ne ducamur probabilitatibus ait: *Nemo vos ſeducat inanibus verbis*. Inanes enim ſunt probabilitates, quæ non reddunt nos tutos à periculo peccati.

8. Idem quoque probamus ex Patribus, quorum ſententiæ, ſopitis controuerſijs Doctorum, tenendæ ſunt, vt dicitur Cap. *Apoſtolicam* de Presbytero non baptizato; & primò ex Auguſtino Homilia 41. ex quinquaginta in vltimis verbis, & refertur càp. *Si quis il ſecondo* de Pęnit. diſt. 7, *Tene certum, dimitte incertum*.

Reſpondent Probabiliſtæ, hæc verba non continere præceptum, ſed conſilium.

Sed contra; quia Auguſtinus ibi intendit inducere peccatores ad pęnitentiam ante extremam periodum mortis, ideoque ingerit timorem, quia, ſcilicet, incertum eſt, an tunc remittantum peccata ex defectu neceſſariæ diſpoſitionis in illo articulo; ex quo fit, vt differens pęnitentiam vſque illuc, exponat ſe periculo damnationis æternæ; ſed non in ſimplici conſilio, ſed in præcepto eſt vitare periculum damnationis æternæ; ergo illa verba non continent purum conſilium, ſed pręceptum.

9. Secundò ex eodem lib. primo de Baptiſmo contra Donatiſtas c. 3. *Etiam ſi dubium quis haberet, non illic* (apud Donatiſtas) *rectè accipit Baptiſmum, quod in Catholica rectè accipi certum haberet, grauiter peccaret in rebus ad ſalutem animæ pertinentibus, vel eo ſolo, quòd certis incerta præponeret*. Et cap. 5. *Accipere Baptiſmum in parte Donati, ſi incertum eſt eſ-*

ſe pec-

se peccatum, quis dubitat certum esse peccatum, non ibi potius accipere, vbi certum est, non esse peccatum? Madernus tract. 5. de Act. Human. qu. 4. ar. 14. nu. 11. hoc loco Augustini vtitur ad probandum, in Sacramentis conferendis non licere vti opinione probabili de valore Sacramenti. Sed certè Augustinus hic non loquitur præcisè de dubio valoris Baptismi, sed, an rectè accipiatur, & sententiam generalem profert de omnibus pertinentibus ad salutem animæ. Ex quo patet, quàm longè ab Augustini mente abierint recentes Probabilistæ; dum, vbi Augustinus docet, neminem dubitare, certum esse peccatum, &c. ipsi non tantùm dubitare, sed omni molimine contendere audent, certum esse, nullum adesse peccatum in operando ex probabilitate .i. cum incertitudine peccati. Apparet etiam, quàm longè progressa sit licentia opinandi, ne dicam, viuendi, dum veritas pertinens ad morum disciplinã, quæ adeo certa visa est Augustino, vt neminem de ea, vel dubitare posse putauerit, hoc sęculo à tam multis, tam apertè, tam contentiosè oppugnetur, & de opposito, non se saltem dubitare, sed planè certos esse affirmare audeant.

10. Adhuc ostenditur ex disputatione Augustini contra Academicos, tribus libris contexta tomo primo. Hi enim omnem certitudinem etiam sensus eliminantes viuebant tantùm ex probabili, idest, sequēdum docebant, quod videbatur probabile, vt habetur ibi ex Augustino, & ex Tullio in Dialogo *Lucullus* Nimiùm autem extendebant probabile, etiam ad leuem credulitatem, siue suspitionem, in quo ab ipsis discordant Doctores probabilitatum, cum quibus agimus. Sed quantùm ad id, quod isti docent, non necessariò sequendum certum, sed sufficere probabile conueniunt cum Academicis; quare contra eos militant duo argumenta Augustini. Primum ex lib. 3. cap. 15. vbi sic ait: *Non solùm puto, eum errare, qui falsam vitam sequitur, sed etiam eum, qui veram non sequitur*. Sed probabilistæ non sequntur, nec sequi curant verum, sufficit enim eis probabile, quod est contingens ad verum, & falsum; ergo errant, eorumque error patet, cum probabile, quod sequuntur, cōtingit esse falsum. Cumque talis error sit ipsis voluntarius, sequitur, quod sit etiam illis culpabilis. Secundum ex eodem lib. cap. 16. Si enim sufficit sequi probabile, licita erunt furta, homicidia, fornicationes, si probabile videatur, esse licita; quod argumentum aliqualiter militat contra præsentes Probabilistas; nam exceptis quibusdam actibus euidenter malis, de aliis propter, vel vbertatem, vel licentiam ingeniorum adsunt ferè semper contrariæ opiniones, aliis censentibus eos licitos, aliis illicitos: putant autem Probabilistæ, vnius tantùm Doctoris docti, & pij authoritatem reddere opinionem probabilem, cuius etiam doctrinam, & pietatem sufficiat esse probabilem; ergo ex parte sequitur in-

conueniens, illatum ab Auguſtino; & ita videmus multa opera à modernis Probabiliſtis iuſtificata, quæ antiquitùs ex ipſo naturali dictamine rationis putabantur peccata; immo de hoc laudat etiam Dianã, tamquam plurium peccatorum ablutorem, vel abolitorem Caramuel epiſtola ad ipſum ſcripta in Theologia Fundamentali edita Francofurti, vocans proinde eum ex opinandi manſuetudine agnum, quem ipſe libenter ſequatur quocumque ierit, ſeueriores verò Chriſtianæ diſciplinæ Aſſertores leones, & tigrides: ſic enim illi in hac re ludere placuit. Et ex hoc apparere poteſt, exploratiùs ne, an confidentius protulerit Madernus qu. 4. ar. 8. nu. 7., in libris Auguſtini contra Academicos nihil contineri aduerſus probabilitates.

Rurſus idem Auguſtinus 1. de Ciuit. cap. 6. docens, licitum eſſe homini ſe ipſum occidere, ſi Deus iubeat, ſubdit: *Tantummodò videat, vtrum Diuina iuſſio nullo nutet incerto*. Et paulò ante dixerat: *Cum Deus iubet, ſeque iubere nullis ambagibus intimat, quis obedientiam in crimen vocet?* Ergo Auguſtinus requirit certitudinem de rectitudine operis, omni incertitudine remota, vt ſimus immunes à peccato; ergo non ſufficit probabilitas.

11. Secundò oſtenditur ex Gregorio lib. 8. epiſt. 30., & refertur in Cap. *Graue* 11. qu. 3. *Graue*, inquit, *ſatis eſt, & indecens, vt in re dubia certa detur ſententia*. Sed Probabiliſtæ in re purè probabili .i. incerta, & dubia dant ſententiam certam, formantes ſibi iudicium certum reflexũ, quòd ſequentes probabile non peccent; ergo repugnant Gregorio.

12. Tertiò oſtenditur ex Chryſoſtomo Homilia 22. in Epiſt. 2. ad Corint. cap. 10. *Multis*, inquit, *dedit Deus ſpatium, vt in vltima ſenecta confiterentur. Quid igitur? Num tibi dabit? Fortaſſe dabit, inquis; cur dicis fortaſſe? Contingit aliquoties? Cogita, quod de Anima deliberas, proindè etiã de contrario cogita, & dic, quid autem ſi non det? Quid autem ſi det, inquis. Eſtò, dat quidem ipſe, verumtamen hoc illo certius, & tutius*. Hæc Chryſoſtomus. Sed Probabiliſtæ innituntur probabilitati vnius partis, ſupra eam fundantes iudicium certum de immunitate à peccato, & non curãt de probabilitate alterius partis; ergo repugnant Chryſoſtomo.

13. Quartò oſtenditur ex Bernardo lib. 5. de Conſiderat. ad Eugenium cap. 2. vbi ſic eleganter, & ſubtiliter loquitur: *Intellectus rationi innititur, fides authoritati, opinio ſola veriſimilitudine ſe tuetur. Habent illa duo certam veritatem; cæterùm opinio certi nihil habet, verùm per veriſimilia quærit potius, quàm apprehendit; & hoc ſciendum, quia opinio, ſi habet aſſertionem, temeraria eſt. Multi ſuam opinionem intellectum putauerunt, & errauerunt. Poſſumus ſingula hæc definire. Opinio eſt quaſi pro vero habere aliquid, quod neſcias eſſe falſum*. Hæc Bernardus. In quibus tria præcipuè conſideranda ſunt. Primum, opinionem non habere,

nec

nec certitudinem, nec veritatem. Secundùm, opinionem esse temerariam, si habet assertionem, quod, scilicet, conclusio opinata sit vera. Ex quo sequitur, temerarium esse iudicium illud certum reflexum, quod super motiuo merè probabili fundant probabilistæ; excedit enim vim motiui, quod, vt purè probabile, non est aptum causare certitudinem, atque adeo illa certitudo non est à ratione, sed à voluntate, & per consequens temeraria, de qua re plura dicentur infra. Tertium, quam longè distet definitio opinionis tradita à Bernardo ab illa, quam tradunt Probabilistæ; nam Bernardus explicat defectum essentialem opinionis, quæ non fertur in absolutè verum, sed tantùm habet pro verò, quod non apparet esse falsum. Probabilistæ autem dicunt, opinionem inniti fundamento prudenti; cum tamen prudentia feratur non in dubium, sed in moraliter certum. Sed etiam de hac re plura inferius.

CAPVT III.

Ostenditur illicitus vsus probabilitatum ex Sacris Iuribus, Decretisque Pontificum.

1. PRimò affertur Regula illa pluribus Canonibus tradita: *In dubijs tutior pars est eligenda.* Vbi ly *Tutior* non sumitur comparatiuè ad *tutum*, quasi in dubijs non sufficiat eligere tutum, sed eligendum sit tutius, sed aduersatiuè ad *non tutum*; significatur enim, quod in dubijs non debeamus exponere nos periculo peccati, sed amplecti, quod tutum est iuxta illud Augustini cap. præcedenti relatum; *Tene certum; dimite incertum*; vt enim docet idem Augustinus lib. 3. contra Cresconium c. 73. 74. & 75. & lib. 4. cap. 55. gradus comparatiuus non semper auget, quod antea positum est, sed aliquando superfertur tantummodò contrario, seu improbat, quod antea positum est. Vnde cum, vel execramur aliquod malum, vel cupimus auerti solemus dicere: *Dij meliora* vt apud Virgilium in Georcicis: cuius rei alia exempla profert Augustinus, & passim occurrunt apud Authores. Sic igitur ly *Tutior* in illa regula aduersatur *non tuto*, & reddit sensum, quem explicauimus. Habetur hæc regula in Clementina: *Exiui de Paradiso* de Verborum significatione, in cap. *Inuenis* de Sponsalibus, & Matrimonio, in c. *Inquisitioni* de sententia excommunicationis, in cap. *Significasti* il 2. de Homicidio voluntario, vel casuali, in c. *Ad audientiam* de Homicidio in 6. & alibi. Sed quod est purè probabile, non est tutum, immo periculosum; ergo

non licet operari iuxta opinionem probabilem.

2. Probabilistæ multiplici explicatione hanc regulam, quam Fagnanus vocat insignem, eludere, vel euertere conantur.

Primò dicunt, eam valere tantùm in dubio puro, idest, quando nullę adsunt probabiles rationis pro vtraque parte contradictionis; tunc enim fatentur, eligendum esse id, quod tutum est; quando autem adsunt rationes probabiles, posse operantem sequi probabile, quia id sufficit, vt operetur rationabiliter, & prudenter; atque hanc dicunt fuisse mẽtem Pontificis in dicto cap. *Significasti*: Canonicus enim ille omnino nesciebat, an percussio ab ipso inflicta latroni fuisset causa mortis illius, nec vllam habebat rationem probabilem pro parte affirmatiua, vel negatiua, ideo Pontifex definiuit, habendum tamquam homicidam, &, quòd in tali casu tutius erat cessare, quàm temere celebrare. Dicunt ergo Probabilistæ, distinguendum esse dubium ab opinione; quia dubiũ propriè est, quando nulla adest ratio probabilis pro vna, vel altera parte, quo casu dicunt, amplectendum esse tutum, quia aliter operatio non est prudens, cum nullo motiuo probabili fiat; at opinio dicit assensum erga vnam partem ex aliquo motiuo probabili; ergo cum quis ex eo operatur, rationabiliter, & prudenter, atque adeo licitè operatur.

3. Hæc Responsio euertitur. Primò; quia gratis in citatis Iuribus restringitur significatio dubij ad solum dubium ex pura ignorantia, idest, ex defectu rationum, seu motiuorum pro vna, vel altera parte; nam propriissimè vocatur, & est dubium etiam illud, quod causatur ex motiuis, seu rationibus contrarijs, quæ reddunt animum suspensum, fluctuantem, & indeterminatum, immo hoc est propriè dubium, nam illud ex pura ignorantia potiùs vocandum est nescientia. Dubium enim definitur à Baldo: *Æqualitas contrariarum ratiocinationum, seu contrariorum motuum mentis*. Et D. Thomas 3. sent. dist. 17. *Dubium est contrariarum rationum æqualitas*. Et dist. 18. ar. 14. ad 4. *Dubitatio*, inquit, *causatur quando aliquis rationem eius, quod quærit, & de quo contraria apparent, videre non potest*. Hin Siluester verbo *Dubium*, & verbo *Opinio*: *Propriè*, inquit, *homo dubitat de aliquo, & circa aliquid, quando habet rationes ad vtramque partem æqualiter, vel quasi æqualiter mouentes*. Et reuera, quãdo sunt opposita motiua æquè, vel quasi æquè trahentia tunc habetur motus indifferens ad vtramque partem, idest, non determinatus in vnã potiùs, quàm in aliam, & hoc reuera est dubitare; ergo perperam Probabilistæ sumant ly *Dubium* in prædictis Iuribus pro simplici nescientia, vel ignorantia. Certè de Academicis refertur, quòd omnia dubia esse contenderent: sed non eo sensu, quasi in nulla re adessent rationes probabiles pro vtraque parte contradictionis, immo Academici viuebant ex probabili; sed, quia nihil putabant posse certò comprehendi; ergo in cõ-

muni

muni significatione dubium sumitur pro incerto, non pro eo, de quo nulla habetur ratio ad aliquam eius partem; ergo gratis, & ad effugiendam vim Iurium Probabilistæ dicunt, dubium in prædictis textibus pro eo sumi, de quo nulla habetur ratio ad aliquam partem; & patet, eos Academicorum sectã in Ecclesiam Christi intulisse, dum licitum docẽt viuere ex probabili, &, quod deterius est, non desperatione veritatis, vt illi, sed contemptu veritatis pro licentia vitæ.

4. Secundò. Ideo Pontifex ibi declarat, Canonicum illum repellendum ab Altari, quia in hoc casu, inquit, tutius est cessare, quam temere celebrare, pro eo quòd in altero nullum, in reliquo verò magnum periculum timeatur; sed hæc ratio etiam militat in dubio ex contrarietate rationum, semper enim, vt supponitur, adest periculum peccati in vna parte; ergo regula illa militat etiam in prædicto dubio. Et eadem ratio affertur in Clementina: *Exiui de Paradiso*, vbi Pontifex ait: *Attendentes, quòd in his, quæ Animæ salutem respiciunt, ad vitandos graues remorsus conscientiæ pars securior est tenenda*. Sed graues remorsus consciẽtiæ adsunt non solum in dubio puro, sed etiam quando adsunt motiua opposita, immo tunc maximè adsunt, quia vrgent motiua specificantia actum pro peccaminoso, nec possunt vitari, nisi claudendo oculum ad ea motiua, quod videntur facere Probabilistæ; ergo illa regula valet etiam in dubio causato ex motiuis probabilibus oppositis. Declaratur hoc exemplo. Si quis sciat in altero duorum panum esse venenum, & nullum motiuum probabile habeat, quòd potiùs sit in vno, quàm in altero: Alter vero habeat motiua probabilia pro vtroque, certè vterque debet sequi tutum, idest, abstinere ab vtroque pane; sic in proposito; nam in altera parte dubij adest periculum peccati.

Ex quo patet, inanem esse in proposito distinctionem illam dubij puri, & dubij causati ex rationibus probabilibus oppositis.

5. Secundò euertitur responsio: quia Regula ipsa non videtur posse habere locum in dubio facti. Cum enim quis dubitat, an fecerit, an non fecerit, non potest in eo cadere tutum, vel non tutum, quod cadit tantùm in eo, quod faciendum est; nec etiam in tali dubio debet quis credere se fecisse, vt eligat tutum; immo hoc stultum esset; ergo illa regula valet quantùm ad Ius, quod nascitur ex dubio facti, vt scilicet, si factum est peccaminosum, vel etiam obnoxium censuris, ita se gerat dubitans, ac si fecisset, eo quia in hoc nullum est periculum, in opposito magnum. Ergo per se, & directè illa regula valet in dubio Iuris; sed in tali dubio parùm durare potest dubium purum, sed quoadusque adhibeatur consideratio, vel consulantur doctores; ergo nimis restringitur, & parùm vtilis redditur à Probabilistis illa regula, dum eam dicunt valere tantùm in dubio puro.

6. Respon-

6. Reſpondent ſecundò Probabiliſtæ, illam regulam eſſe de conſilio, non de præcepto. Ita Suarez de Cenſuris parte 5. diſp.40. *ſect.* 6. nu.9. Sanchez in Decalogo tom.1. lib.1. c. 10. num.11. & 64. Malderus 1.2. diſp.84. qu.19. ar.5.

Sed euertitur. Primò per Clementinam *Exiui* de Verborum ſignificationibus, vbi dicitur, eſſe tenendam partem ſecuriorem ad euitandos graues remorſus conſcientiæ; ſed euitare tales remorſus eſt de præcepto non de conſilio, aliter liceret operari reclamante conſcientia; ergo, &c. Item: Non ſequi conſilia, non inducit remorſum conſcientiæ; hic enim non habetur niſi de peccato, non ſequi autem conſilium non eſt peccatũ, aliter conſilium eſſet præceptum: ergo eſt de præcepto ſequi partem tutiorem.

Secundò euertitur per Caput *Significaſti* de Homicidio, vbi dicitur, tutius eſſe illi Canonico ceſſare, quàm celebrare, pro eo, quòd in altero nullum, in reliquo vero magnum periculum peccati timeatur; ſed nullum eſt periculum peccati, ſi non recipiatur conſilium; ergo illud non eſt conſilium, ſed præceptum. Item: vitare periculum peccandi eſt de præcepto, non de conſilio; ergo de præcepto tutior pars eſt eligenda in dubio; & hi duo textus adeo clari ſunt, vt non poſſint eludi.

7. Euertitur 3. per Caput: *Illud Dominus* de Clerico excommunicato, depoſito, &c., vbi dicitur de quodam Epiſcopo, quod erat ei abſtinendum à celebratione Diuinorum, quamuis per ſolam famam audiſſet, ſe à Iudice, neque ordinario, ſed Delegato, & neque monitione præmiſſa, excommunicatum; vnde de pura miſericordia Pontifex relaxat ei pænam à Sacris Canonibus in eos inflictam, qui poſt excommunicationem diuina officia celebrare præſumunt; & affertur ratio, quia in dubijs via tutior eſt eligenda. Sed nulla infligitur pæna à iure iis, qui non ſeruant conſilia; ergo non de conſilio, ſed de præcepto in dubijs via tutior eſt eligenda. Quod ipſe Epiſcopus agnouit, dum, vt ibi dicitur, non iudicium, ſed miſericordiam poſtulauit; quia, ſcilicet, nondum exorti erant Probabiliſtæ, ipſum in ſui defenſionem armantes, & erigentes, quia, ſcilicet, cum ei non conſtaret de ſententia ſuæ excommunicationis, erat vtique in poſſeſſione ſui iuris, & libertatis, qua non debebat cenſere ſe expoliatum, & in dubijs melior eſt conditio poſſidentis, quare ex motiuo probabili prudenter iudicare poterat, ſe non eſſe excomunicatum, atque adeo diuina officia celebrare poſſe.

Idem habetur in Caput *Sicut nobis* de ſententia excommunicationis, vbi dicitur, quòd ſemel excomunicatus ſemper debet cenſeri talis, niſi legitimè probet, ſe abſolutum. Et addit Gloſa, quòd, etiam ſi acceſſerit ad Curiam Papæ, & inde rediens dicat, ſe abſolutum, non eſt ei credendum, niſi litteras proferat abſolutionis, non obſtante, quòd nullus de-

debeat præſumi immemor ſuæ ſalutis, &, quòd viro honeſto videatur credendum; ergo, quamuis ſit dubium, aut probabile, quòd ille fuerit abſolutus, tamen habendus eſt tamquam non abſolutus, idque non de conſilio, ſed de præcepto, quia in dubijs via tutior eſt eligenda.

8. Præterea. Non de conſilio, ſed de præcepto eſt, vt ordinati ab Epiſcopis, de quibus dubium erat, an verè eſſent Epiſcopi, debeant iterum ordinari, cap. *Presbyteris*, diſt. 68. Item; quòd paruuli, de quibus ignoratur, an ſint baptizati, debeant iterùm baptizari, cap. *Paruulos* de conſecr. diſt. 4. Similiter, quòd conſtituti iu minoribus ordinibus, & dubij, an ſint baptizati, non ſolùm debeant baptizari ſub conditione, ſed etiam iterùm ordinari ſub conditione, ſi non erant baptizati, quando primò ordinati fuerunt cap. *Veniens* de Presbytero non baptizato, & cap. *Si Presbyt.* 1. qu. 1. & ex decreto Sacræ Congregationis Concilij ad interrogationem Vicarij Generalis Viennenſis. Rurſus; quòd ſine dabitatione iterùm debeat conſecrari Eccleſia, de qua dubitatur, an fuerit conſecrata, capite *Solemnitates* de Conſecr. diſt. prima. Quorum omnium deciſionum eadem Ratio eſt, quòd, ſcilicet, in dubijs tutior pars ſit eligenda: ſi autem ſupradicta modo dicto iterentur, nullum eſt peccatum, ſi verò minimè, magnum eſt periculum peccati; ergo, quòd in dubijs tutior pars ſit eligenda non eſt de puro conſilio, ſed de præcepto.

9. Reſpondent 3. Probabiliſtæ; quòd illa regula valeat in dubio facti, nòn in dubio iuris, dubia autem, quæ recenſuimus, ſunt facti: Ita Suarez tomo 5. de Cenſuris diſp. 40. ſect. 5. num. 18. & 19. Sanchez in Decalogo, tomo primo, lib. primo, cap. 10. nu. 42. 46. & 47.

Hæc Reſponſio præter id, quod paulò ante diximus, euertitur; quia nulla poteſt aſſignari ratio, cur valeat in dubio facti, & non Iuris; immo neque, cur valeat in dubio facti, ſi non valet generaliter in quocumque dubio: Non enim id referendum eſt in voluntatem Pontificum ita ſtatuentium; nam materiæ, de quibus decreuerunt, non tales ſunt, vt nihil interſit, an ita, vel aliter fiat, vt ſunt pleraque, de quibus non alia ratio aſſignari poteſt, niſi voluntas Principis; & hoc patet ex conſideratione ipſarum materierum. Non, inquam, poteſt aſſignari ratio, cur in dubio facti tutior pars ſit eligenda, ideſt, vt ita ſe gerat aliquis, ac ſi commiſiſſet peccatum, niſi ad euitandum periculum damnationis, agendo pænitentiam, vt reconcilietur Deo. Sed eadem ratio militat in dubio Iuris, nè fortè, ſcilicet, operando peccet; ergo regula illa valere debet in vtroque dubio.

Secundò: in Capite *Veniens* de Presbytero non baptizato dubium erat Iuris, an, ſcilicet, non baptizatus, habens tamen fidem Chriſti, eſſet capax cæterorum Sacramentorum, & aderant argumenta probabilia pro vtraque parte, quæ à Pontifice ibidem referuntur, & tamen Pontifex:

fex: *Quod tutius eſt*, inquit, *ſequentes mandamus quatenus ipſum per ſingulos ordines uſque ad Sacerdotium promouere procures*. Ex quo patet, in dubio Iuris ſequendum eſſe tutius, non ſufficere probabile. Item. Dubium Iuris fuiſſe in capite *Illud nobis* de Clerico excomunicato, &c. oſtendit Fagnanus num.212. & tamen ibi dicitur, quòd in dubijs tutior via eſt eligenda.

10. Reſpondent 4. Probabiliſtæ non iam exponendo, ſed obijciendo contra prædictam regulam: opponunt enim regulam Iuris ciuilis, quæ habetur L. *Res alienas*, C. de Rei vendicatione; & L. *Siue autem*, §. *ſi duobus*, ff. de publica in rem actione, vbi Baldus, & alij: *In dubio melior eſt conditis poſſidentis* (textus habet *In pari cauſa, uel delicto*, ſed Probabiliſtis placet legere *In dubio*) Cum ergo, inquiunt, vnuſquiſque ſit in poſſeſſione ſuæ libertatis, non debet iudicare, ſe nexu alicuins obligationis innodatum, aut culpabilem; quare in dubio poteſt vti ſua libertate, & poſt factum iudicare ſe immunem à culpa. Ita Suarez de Cenſ. tom.5. diſp.40. ſect.6. num.4. & de Relig. tom.2. lib.4. c.15. Sanchez in Decalogo tom.1. lib.1. cap.10. num.11. & 64. Layman lib.1. tract.5. c.5. §.4. num. 38. Azorius tom.1. Inſtitutionum moralium, lib. 2. cap. 19. quæſt.12. Emanuel in verbo *Caſus reſeruati*, Enriquez in ſumma. lib. 1. de Euchariſtia, cap.4. nu.3. Vaſquez prima 2. quæſt. 19. art. 2. diſp. 62. cap.6. in fine. Salas tract.8. diſc. vnica, ſect.17. nu.154. in fine, Noſter Villalobos in ſumma, tom. 1. tract.1. diffic.21. num.7., & alij, qui omnes ex hoc principio plures, graueſque difficultates in fauorem humanæ libertatis definiunt.

11. Sed contra primùm. Nam, vel iſti volunt duas haſce regulas reuera ad inuicem opponi, & ſic obijciunt contrarietatem Iuribus, ex qua perplexitas in operando, immo neceſſitas peccandi exoritur; vel nolunt reuera ad inuicem opponi; & tunc malè vnam obijciunt contra aliam: debent potiùs reperire modum, quo ambæ concilientur, & vtraque ſaluetur; at, ſi in dubijs melior eſt conditio poſſidentis, & poſſeſſio ſtat pro humana libertate, non poteſt conſiſtere regula Canonum, quòd in dubijs tutior pars ſit eligenda; ergo regula illa Iuris ciuilis alio ſenſu eſt intelligenda, vt non militet contra regulam Canonicam. Sed, & ſi contraria eſſent illa Iura, in pertinentibus ad diſciplinam morum potiùs Iuri Canonico, quàm Ciuili ſtandum eſt, quia hoc, cum non habeat pro fine, niſi pacem, ſiue fælicitatem politicam, non prohibet omnia peccata, benè autem Canonicum, quod reſpicit æternam ſalutem.

12. Sed, admiſſa illa regula Ciuili, falſa eſt Minor ſubſumpta, ſcilicet, quòd poſſeſſio ſtet pro libertate humana: immo ſtat pro Deo, & Lege; hæc eſt enim vis Legis reſtringere libertatem, quæ antea ſoluta erat: hinc poſt eam latam, & naſcimur, & viuimus obnoxij obligationi Le-

gis

gis non solùm ad eam seruandā, sed etiam ad inquirendum, vbi dubium consurgit; aliter liceret sub prætextu ignorantiæ Legis, & possessionis libertatis viuere, vt lubet; ergo possessio stat pro Lege, non pro libertate; quia ipsa Lex deijcit nos de possessione libertatis. Neque, quia Lex ab aliquo ignoretur, vel de ea dubitet, ipse manet in possessione libertatis contra Legem, vt non saltìm obligetur ad inquirendum de ea. Ridiculum enim esset opinari, quòd tantum bonum libertatis ei pariatur ab ignorantia, & tollatur à scientia. Indubiè autem antiquior est Lex æterna Dei, quam libertas humana; & plurimæ Leges antiquiores sunt, quam homines, qui in dies nascuntur, qui proinde sub Lege nascuntur; ergo nullo pacto possessio stat pro libertate humana contra Legem latam.

13. Hinc in cap. *Dominus* de secundis nuptijs dicitur de fæmina, quæ post secundas nuptias dubitabat de morte viri prioris, dicitur, inquam, quòd non possit exigere debitum à secundo viro, licet sit in possessione exigendi. In cap. *Inquisitioni* de sententia excomunicationis fœmina dubitans probabiliter de impedimento dirimente inhibetur debitum exigere, non obstante possessione exigendi. In cap. *Significasti il* 2. de Homicidio statuitur, vt Sacerdos dubitans, an ex sua percussione alter interierit, debeat tamquam homicida abstinere à diuinis, quamuis sit in possessione illa celebrandi. Et in cap. *Illud nobis* supra relato dicitur de Episcopo dubitante, an esset excomunicatus, quòd debeat se gerere, vt excomunicatus. Si autem Leges humanæ præualent libertati humanę, multò magis Lex Diuina, maximè naturalis; ergo regula illa Iuris Ciuilis habet tantùm locum in materia Iustitiæ, & in foro externo, vt pluribus argumentis probat Fagnanus à num. 194. vsque ad 206. (& certè causæ de possessione, ac de meo, & tuo sunt in materiæ Iustitiæ, nec nisi methaphoricè possessio transferri potest ad materias aliarum virtutum) ex quibus tria tantùm breuiter referemus.

14. Primum: Iudicium debet constare ex Actore, Reo, & Iudice. Si ergo de libertate hominis adest lis inter Deum, & ipsum hominem, quis erit Iudex? An homo contra Deum? Hoc sanè nec inter ipsos homines admittitur, vt in propria causa vna pars sit Iudex aduersùs alteram. Probabilistæ autem constituunt hominem Iudicem pro sua libertate aduersùs Deum.

Secundum. Regula illa procedit tantùm in dubio, vt ipsi Probabilistæ asserunt, idest, cum Iura partium sunt obscura; at respectu Dei nihil est obscurum; an ergo propter sui obscuritatem poterit homo manutenere se in possessione suæ libertatis aduersùs Deum omnia scientem?

Tertium. Regula illa valet quando Iura ex vtraque parte sunt paria, ita enim habet: *In pari delicto, uel causa potior est conditio possidentis*; at

at quis dicat parem esse causam inter Deum, & Hominem, Legem, & Subditum, cum Deus sua lege coercere possit hominis libertatem?

Valet igitur illa Regula in materia Iustitiæ, & in foro externo tantùm; ea ratione, quia Iudex iniuriam faceret possessori, si ante cognitam causam spoliaret ipsum. Etenim in Iudicio nec Absolutio, nec Damnatio periculo vacat ante cognitam causam. Si enim Iudex damnat innocentem, pèccat in proximum; Si absoluit criminosum, peccat in Rempublicam, cuius interest delicta puniri; ergo debet retinere possidentem in sua possessione, donec cognoscat causam, ne damnet, siue spoliet immeritum. Et hoc non est nouam proferre sententiam, sed manutenere, quod factum reperit, quod est præsumendum rectè factum; vt enim ait D. Thomas 22. quæst. 60. art. 4. *Vbi non apparent manifesta indicia de malitia alicuius, debet vnusquisque eum, vt bonum habere, in meliorem partem interpretando, quod dubium est; alioquin iniuriatur ei, & contemnit ipsum*. Et Augustinus 3. contra litteras Petiliani, cap. 59.: *Neminem rectè puto iudicari nocentem, qui hominem non conuictum crediderit innocentem*. Et in Cap. *Ex parte* de Scrutinio dicitur: *Illum, quem indignum esse non nouit, dignum debet æstimare*. Quare Iudex, manutenendo aliquem in sua possessione, sequitur quod tutius est, non se exponens periculo peccati. Ex quo apparet, non tantùm regulam illam Iuris Ciuilis non opponi Canonicæ, sed potiùs fundari in hac. At in foro conscientiæ non militat hæc ratio; non enim iniuriam facit, aut contemnit seipsum, qui in dubio, an teneatur facere, vel abstinere, &, an peccauerit in aliquo opere, iudicat, se teneri, & peccasse; immo tunc rectè consulit sibi ipsi, ne incurrat in periculum peccati, vel damnationis.

15. Ex quo soluitur argumentum Suarez loco citato de Censuris, disp. 40, sect. 6. num. 3. & Sanchez in Decalogo lib. 1. cap. 10. num. 42. adducentium paritatem fori externi, & interni. *Iudex*, inquiunt, *non cogitur imponere pœnam latam à lege, donec in suo foro certus sit de delicto; ergo nec reus cogitur in foro conscientiæ exequi in se pœnam legis, donec in eodem foro certus sit de suo delicto*.

Quod Argumentum non est directè ad propositum: non enim quæritur in præsenti: an quis in foro conscientiæ teneatur exequi in se pœnam legis, dum non est certus se commisisse delictum; sed: an teneatur iudicare, se obnoxium legi seruandæ, etiam si adsint rationes probabiles pro sua libertate; &: an teneatur iudicare, se peccasse, quando ex ratione probabili operatus est contra legem. Diuersa est autem ratio de pœna subeunda, & de commissione peccati. Verùm, & si illud Argumentum trahatur ad præsens propositum, patet discrimen inter forum internum, & externum. Vbi enim vertitur periculum Animæ præsumendum est in deteriorem partem ad ipsum periculum euitandum, vt patet

ex capite *Iuuenis* de Sponsalibus, & ex cap. *Presbyteri*, dist. 68., & hanc esse regulam generalem dixit Glossa in cap. vnico, verbo *ęstimare* de Scrutinio; vtque ait Hostiensis in cap. *de Obseruantia Ieiunij* : *In obligationibus, quæ concernunt Deum, tutius est, presumere aliquem ligatum, quàm solutum, licet in alijs facienda sit benigna interpretatio, ne quis, scilicet, sit obligatus in dubio*. Quod pręstitit Innocentius III. in cap. *Cum tu* de Testibus, vbi benignè interpretatur dicta Testium, ne quidam Canonici censerentur excommunicati; cum tamen idem Pontifex alibi censuerit, in foro conscientiæ sequendam esse partem tutiorem. Rectè autem considerantibus apparet, in foro conscientiæ partem tutiorem esse benigniorem, quia ibi non agitur ad infligendam pænam, sed ad procurandam salutem, magis autem consulitur saluti, cum inceditur per viam tutam. Patet, inquam, discrimen inter forum internum, & externum, quia Iudex externus non solùm non cogitur, sed nec potest infligere pęnam in dubio delicti; nullus autem, nec ipsi Probabilistæ, dicunt, non posse hominem gerere se, vt obligatum in dubio obligationis: Quare inconsultè adducitur illa paritas.

16. Qui autem regulam illam Iuris Ciuilis etiam ad forum conscientiæ, & ad alias virtutes, præter Iustitiam, extendunt, plerasque ex illa conclusiones deducunt nimiùm audaces, atque adeo periculosas. Prima. Qui dubius est: an inciderit in excomunicationem, siue sit dubium Iuris, siue facti, non debet se gerere pro excomunicato, immo nec petere absolutionem, quia est in possessione communicandi cum fidelibus. Ita Suarez, & Layman. Quod tamen est contra determinationem Capitis *Illud Dominus* de Clerico excomunicato, &c., & contra alia Iura supra adducta.

Secunda. Dubitans, an lex imponens pænam excomunicationis pro aliquo delicto sit vsu recepta potest operari contra legem, nec incidet in excomunicationem. Ita Azorius.

Tertia. Dubitans, an Casus sit reseruatus potest ab illo absoluere: Ita Suarez, & Emmanuel Sà.

Quarta. Dubitans, an commiserit peccatum mortale non tenetur illud confiteri. Ita Ioannes Pręposititiuus, & Enriquez. Quod est contra antiquissimam regulam Confessionis, per quam peccata certa præscribuntur aperienda, vt certa, dubia, vt dubia.

Quinta. Dubitans de legitima potestate Prælati non tenetur illi obedire. Ita Vasquez, & Salas. Ex quo sequitur bellum iustum ex vtraque parte inter Prælatum, scilicet, & subditum, etiam si Prælatus non sit certus, immo dubius de sua potestate; si enim in dubio potest subditus non obedire, quare in dubio non poterit Prælatus præcipere?

Sexta. Dubitans, an beneficium sit tenue non tenetur recitare officium. Ita idem Salas.

Septima. Dubitans, an in die Iouis tranſacta ſit media nox poteſt tuta conſcientia veſci carnibus: at dubitans de eadem re in die Sabbati non poteſt; quia in die Iouis eſt in poſſeſſione veſcendi carnibus, nam autem in die Sabbati; quam rationem, planè ridiculam meritò appellat Fagnanus num. 180.

Has, ſimileſque Concluſiones educunt Probabiliſtæ ex illa regula ſic extenſa, propter quod non immeritò Caramuel pronunciauit: *In dubio beatam conditionem poſſidentis*. Verum hæc extenſio, vel propter hoc ipſum, quòd tam audaces, & Chriſtianæ diſciplinæ relaxatiuas, inobedientiamque fouentes Concluſiones inducit, etiam ſi non alia contra ipſam ſuppeteret ratio, eſſet reprobanda.

17. Sed etiam dato, quòd illa extenſio rectè fiat, adhuc falsò dicitur, quòd in dubio legis homo ſit in poſſeſſione ſuæ libertatis; Cum enim ex lege reſtringatur hominis libertas, vt non ampliùs liceat, quod antea licebat, ex dubio, an extet lex, non ſequitur, quòd homo ſit in poſſeſſione ſuæ liberttatis, ſed ad ſummum, qaòd dubium ſit, an ſit in ſua libertate, anſhęc ei ſit ablata per legem; ergo non poteſt operari tamquam poſſidens ſuam libertatem, quia hoc ipſum dubium eſt, an illam poſſideat. An fortè propter hoc, quia eſt dubius, debet certò iudicare, ſe eſſe in poſſeſſione ſuę libertatis? Hoc quidem mirabile eſt, vt dubium ſit ratio certitudinis de eadem re. Auguſtinus quidem epiſt. 131. ad Memorium loquens de his, qui in libertatem ſpiritus à Chriſto vocati ſunt, ſic ait: *Non habent congruum libertati, niſi quod habent congruum veritati*. Opinio autem non eſt vera, ſed contingens ad verum, & falſum; ergo libertas, quam ex opinione, immo ex dubio ſibi tribuunt ſectatores Probabilitatum, non eſt libertas ſpiritus, in quam a Chriſto vocati ſumus, ſed libido mentis, vel carnis. Et hæc dicta ſint pro hac Canonum regula, qua præſcribitur, in dubio tutiorem partem eſſe eligendam, atque adeo vſus Probabilitatum eliditur.

18. Secundò aſſerimus Regulam trigeſimam Iuris in 6. *In obſcuris minimum eſt ſequendum*. Cuius regulæ ea ratio eſt ex Gloſſa ibi, quia de minimo non poteſt eſſe dubium, benè autem de maximo; etenim in maximo includitur minimum, ſicut pars in toto, non autem è contra. Exemplum Gloſſæ: Si in aliqua regione ſint duo menſurarum genera, vnum maius, alterum minus, & quis leget Eccleſiæ decem menſuras, non explicans, de quo genere, interpretandum eſt de menſuris minoribus, quia hoc certum eſt, non poſſe eſſe contra mentem legantis, qui ad minus debuit intelligere de minoribus; &, ſi fortè inuellexit de maioribus, cum vtique in illis iucludantur minores, non ſit contra mentem eius, quamuis non impleatur omnis voluntas eius: at, ſi fiat interpreta-

tio

tio de maioribus, periculum eſt, ne ſit contra mentem legantis, ſi fortè intellexit de minoribus; ergo hæc regula planè ſupponit, in dubio tutiorem partem eſſe eligendam.

19. Tertiò afferimus regulam quadrageſimam primam Iuris in eodem 6: *Inſpicimus in obſuris, quod eſt vero ſimilius*; quæ regula habetur etiam in Iure Ciuili Pauli libro 9. ad Edictum. Et fundatur in Iure Naturæ, quo tenemur, quantum poſſumus, ſequi veritatem; ait enim Auguſtinus cap. præcedenti relatus lib. 3. contra Academicos capite 15. *Non ſolùm puto eum errare, qui falſam vitam ſequitur, ſed etiam eum, qui veram non ſequitur.* Proculdubio autem idem eſt *Probabile, & Veroſimile, Probabilius, & Veroſimilius*; ergo in obſcuritate dubij non ſufficit ſequi merè probabile.

Quartò afferimus Innocentium III. capite *Licet quibuſdam* de Regularibus, & tranſeuntibus; vbi dicitur, quòd ſi probabiliter dubitetur, an ex charitate, an ex temeritate quis velit ad ſtrictiorem ordinem tranſire, ſuperioris iudicium eſt requirendum. Ergo Pontifex non permittit vſum probabilitatum, ſed remittit ad Iudicium Superioris.

Quintò afferimus Decretum 2. Alexandri VII., in quo damnatur hæc propoſitio: *Omnes officiales, qui in Republica corporaliter laborant, ſunt excuſati ab obligatione ieiunij, nec debent ſe certificare, an labor ſit compatibilis cum ieiunio*; ergo Pontifex requirit certitudinem incompatibilitatis, atque adeo declarat, non ſufficere probabilitatem, & per conſequens, neque iudicium certum reflexum fundatum ſupra probabilitatē. Quod autem definitur in materia ieiunii, ex paritate rationis ad omnes alias materias trahendum eſt.

20. Afferimus vltimò Decretum SS. D. N. Innocentij Papæ XI. 2. Martij 1679., vbi primo loco damnatur Propoſitio afferens: Non eſſe illicitum in Sacramentis conferendis ſequi opinionem probabilem de valore Sacramenti, relicta tutiore, niſi id vetet lex, conuentio, aut periculum grauis damni incurrendi. Ergo decernitur, quòd, etiamſi id nō vetet lex, neque conuentio, neque adſit periculum grauis damni, non licet in ea materia vti opinione probabili. Ergo quæritur: quare nec tunc liceat. Nec video quid reſponderi poſſit, niſi quia adeſt periculum peccati in conferendo, ſeu conficiendo nulliter Sacramento, quod periculum neceſſariò ineſt vſui opinionis probabilis, quæ non eſt certa, ſeu tuta; ſed idem periculum adeſt in vſu opinionis probabilis in quacumque materia, vt nempe fiat actus malus, ſeu contra legem; ergo numquam licet vti opinione probabili. Quod Argumetum vrget, etiamſi admittatur Doctrina Aduerſariorum, quòd, ſcilicet, vtens Opinione probabili ſit certus de honeſtate formali ſui actus, licet non de obiectiua, ideſt, ſit certus, ſibi non imputandum ad culpam actum, quem facit, licet ſe-

cet ſecundùm ſe malus ſit; quia, cum, vt aiunt, hæc certitudo naſcatur ex vi ipſius probabilitatis, quia, nimirum, agens ex probabilitate agit prudenter, habetur etiam à conferēte Sacramenta ex probabilitate de eorum valore; & tamen decernitur, non licere ea conferre ex tali probabilitate; ergo hæc certitudo non reddit actum licitum, vel potiùs nulla eſt, vtpote non de ratione deſcendens, ſed de voluntate.

Fortè dicetur, vitandum eſſe periculum irritæ confeſſionis, aut collationis Sacramenti propter ſpecialem iniuriam, quæ tunc fieret Deo, idque decreuiſſe Summum Pontificem; periculum verò alterius actus mali faciendi non eſſe curandum, vel tolli ex vi probabilitatis.

Sed hoc certè non poteſt dici: quamuis enim actuum quidam ſint grauioris malitiæ, quidam leuioris, quælibet tamen malitia eſt offenſa Dei, ipſiq; diſplicet; ergo quodlibet eius periculum eſt vitandum. Si inſuper probabilitas non tollit peccatum, aut periculum ex irrita collatione Sacramenti, neque poteſt tollere peccatum in periculo actus mali faciendi. Ideo enim non tollit in collatione Sacramenti, quia veritas materiæ, vel formæ Sacramenti non dependet ex noſtra probabilitate, immo ex inſtitutione Chriſti; ſed neque bonitas, vel malitia actus dependet ex noſtra probabilitate, ſed ex conformitate, vel difformitate actus ad legem; ergo probabilitas non poteſt tollere ab actu malitiam, ſi eam habet ſecundùm ſe ipſum ex difformitate ad legem.

21. Secundò loco damnatur Propoſito aſſerens, Iudicē poſſe iudicare etiam ſecundùm opinionē minùs probabilē. Si autē hoc non licet Iudici in cauſa, vel iudicio publico, neque licebit cuique priuato in cauſa, ſeu iudicio priuato ſuæ conſcientiæ: non enim ratio publici facit, vt illud non liceat Iudici, ſed quia generaliter malum eſt, vtpote expoſitum periculo peccati, ſequi opinionem minùs probabilem. Et ſicut probabilitas, & certitudo in ipſa fundata de honeſtate formali actus, non reddit immunem à peccato Iudicem ferentē ſententiam ex opinione minùs probabili, ita neque cæteros operantes ex probabilitate. Itaque ex hoc ſaltem infertur, non licere ſequi opinionem minùs probabilem in concurſu probabilioris.

22. Tertiò loco damnatur Propoſitio aſſerens, quòd generatim, dum probabilitate, ſiue intrinſeca, ſiue extrinſeca, quantumuis tenui, modò à probabilitatis finibus non exeatur confiſi aliquid agimus, ſemper prudenter agimus. Ex quo fateor, non expreſsè damnari generaliter vſum probabilitatum, vt nonnulli credunt, ſed tantùm declarari, quòd non ſit generaliter licitus, id enim eſt contradictorium Propoſitionis damnatæ, quare relinquitur locus, quantùm eſt ex vi huius damnationis, aſſerendi, aliquando illum vſum eſſe licitum. Sed nihilominus adhuc ex vi illius damnationis infertur numquam eſſe licitum; nam

Probabilistæ docent, ex natura probabilitatis fieri, vt opus secundùm eam factum sit prudens, & quòd illi merito confidamus; sed natura probabilitatis semper est eadem; ergo semper opus secundùm eam factum esset prudenter factum; sed hoc damnatur in Decreto; ergo non ea est natura probabilitatis, vt opus secundùm eam procedens sit prudenter factum; ergo numquam licebit ei in operando inniti, & opus secundùm eam procedens non erit prudens.

Fortè dicetur, non esse prudentis agere ex probabilitate, quando obstat lex, vel conuentio, vel periculum grauis damni incurrendi; & intuitu harum conditionum, vel causarum Pontificem declarasse, non semper esse licitum vsum probabilitatum.

Sed hoc non sufficit; nam cum his conditionibus, seu obstaculis nō est probabile, quod licitus sit actus; quis enim dicat probabile esse, quòd liceat facere actum cum transgressione legis, vbi est manifesta inobedientia, & turbatio ordinis ab ea præfixi; vel cōuentionis, vbi peccatur contra fidelitatem; vel cum periculo grauis damni, quòd est contra charitatem? Ergo, cum adsunt hæ conditiones, vel obstacula non sumus in casu probabilitatis; sed Decretum loquitur in casu probabilitatis, apertè declarans, non semper esse prudentis agere ex probabilitate; ergo declaratio facta est intuitu ipsius probabilitatis, quòd, scilicet, non talis sit, vt ei inniti liceat, quasi opus ex ea procedens si prudenter factum; ergo numquam licet ea vti.

23. Quartò loco damnatur propositio asserens, quòd excusetur ab infidelitate non credens, si ducatur opinione minùs probabili. Sed nulla, quantùm video, potest afferri ratio, vel discrimen, cur non excusetur à peccato infidelitatis, qui non credit ex opinione minùs probabili, excusetur autem à cæteris peccatis, qui ex opinione minùs probabili ea opera sibi licita putans, eadem facit; ergo hic damnatur quicumque vsus opinionis minùs probabilis; & per consequens destruitur illud principium, quòd probabile, vt probabile sit fundamentum ad prudenter operandum, & immunes reddens operantes à peccato.

CAPVT

CAPVT IV.

Oſtenditur illicitus vſus probabilitatum ex ratione.

1. QVamuis ſuperioribus capitibus, dum falſitas doctrinæ probabilitatum ex Scripturis, Patribus, ſacriſque Iuribus oſtenderetur, pleræque, nec, vt arbitror, leues rationes contra eam ſint adductæ, placet tamen ſpecialiter eamdem rationibus, ſi fieri poſſit, euertere.

Primò igitur adeſt ratio obuia, quam virtute vnam per plura fundamenta latiſſimè verſat, diſtribuitq; Fagnanus. Sic autem eam proponimus. Deliberatè exercere opus, de quo operans dubitat probabiliter, vel dubitare debet, an ſit peccatum, peccare eſt; ſed operans ex opinione probabili deliberatè exercet opus, de quo dubitare debet, immo dubitat probabiliter, an ſit peccatum; ergo peccat. Maior communiter conceditur; & nihilominus probatur; primò à priori. Quia exercere tale opus eſt non curare de peccato, quod in eo probabiliter dubitatur adeſſe, atque adeo eſt magis æſtimare delectationem, vel vtilitatem ex illo opere procedentem, quàm Deum, vel amicitiam eius, quod certè offenſa Dei eſt. Secundò, Quia quærere, verſari, immo non fugere occaſionem proximam peccandi, etiam quando adeſt cauſa vtilis, vel honeſta eam non fugiendi, immo etiam, cum exinde ſperatur bonum ſpirituale, vel temporale, ſiue noſtrum, ſiue proximi, peccatum eſt, vt in ſuo Decreto definit S.D.N. Innocentius Papa XI, damnans propoſitiones 61. 62. & 63. oppoſitum aſſerentes; ergo multò magis peccatum eſt, dum exercetur ipſum opus, de quo dubitatur probabiliter, eſſe peccatum. Neque dici poteſt, has definitiones intelligi de occaſione proxima peccandi certa, non probabili; nam qui nixus probabilitati, quòd talis occaſio non erit illi proxima ad peccandum, vel, quòd conſtitutus in ea non peccabit, eam quæſiuerit, vel non euitauerit, incidere videtur in aliam propoſitionem ab eodem S.D.N. damnatã, quæ eſt in ordine tertia, nimirũ, quòd: *Dum confiſi probabilitate aliquid agimus, prudenter agimus*. Appoſitũ eſt autẽ in hac Maiori, dubitat probabiliter, ad maiorem euidentiam; nã reuera nõ ſolũ probabilis cognitio, ſed etiã ſimplex ſcrupulus ex credulitate leui, & temeraria de peccato in aliquo opere, adſtringit reatu culpæ operantẽ, etiã ſi illud ſecundũ ſe non ſit peccatum. Patet hoc primò ex capite *Inquiſitioni* de ſententia excom-

excommunicationis, vbi dicitur, quòd si alter coniugum ex credulitate leui, & temeraria credat, ad esse impedimentum matrimonij, explosa ad consilium sui Pastoris conscientia leuis, & temerariæ credulitatis, potest licitè reddere, & exigere debitum. Vbi Pontifex docet, explodendam esse conscientiam ex credulitate leui, & temeraria, vt actus possit esse licitus. Secundò ex capite *Per tuas il 2.* de Simonia, vbi de Monacho ordinato ab Episcopo, quem Monachus post sui ordinationē ex relatione aliquorum credidit simoniacum, vnde nec volebat in suscepto ordine ministrare, nec ab eodem ad superiores promoueri, dicitur; quòd in ordine suscepto poterat securè ministrare, sed ad superiores ordines contra conscientiam ne ascenderet, ne fortè ædificaret ad gehennam, licet in huiusmodi difficultutem collapsus sit ex eo, quòd conscientiam habuerit nimis scrupulosam, quam difficultatem euadere non poterat, nisi deponeret errorem. Si ergo facere opus, quod scrupulosè tantùm ex credulitate leui, & temeraria dubitatur esse peccatū, peccare est, quantò magis facere opus, de quo ex ratione probabili dubitatur, esse peccatum? Illius autem rei ea ratio est, quam supra adduximus; quia, & is, qui cum dicto scrupulo operatur, præponit illud opus amicitiæ Dei, & non curat, si peccet, atque adeo peccat. Sic igitur patet illa Maior.

2. Minor verò probatur; quia dum tantùm probabiliter cognoscitur opus, vt rectum, assensus de rectitudine eius non est certus, sed cum formidine de opposito, eaque etiam probabili; nam, si rectitudo est tātùm probabilis, consequens est, vt oppositum sit etiam probabile, aliter illa non esset probabilis, sed certa; ergo eo ipso, quòd rectitudo opinanti est tantùm probabilis, ipse formidat de probabilitate opposita; ergo operās ex sola probabilitate rectitudinis exercet opus, de quo ipsemet dubitat, an sit peccatum; ergo peccat. Cum autem operans cognoscit vtramque probabilitatem, tunc manifestiùs operatur cum dubio probabili de peccato in suo opere, atque adeo manifestiùs peccat.

Ad hanc rationem, quæ, vt dixi, obuia est, respondent Doctores Probabilitatum, concedendo incertitudinum, & dubitationem in Iudicio directo de rectitudine operis, negando autem in iudicio reflexo. Dicunt enim, quòd, licet iudicium cadens directè supra rectitudinem operis, dum fundatur in principijs tantùm probabilibus, non possit esse certum, immo sit purè probabile, tamen stante hoc indicio non certo, sed probabili potest operans formare sibi iudicium reflexum certum, quòd vtendo ea probabilitate cognita, & asserta per iudicium directum non peccat, quia licitum est operari iuxta opinionem probabilem. Et hoc est totum effugium, siùe refugium Probabilistarum.

3. Contra igitur certitudinem huiusmodi iudicij reflexi, diligentissi-

tissimè agendum est, & tria probare intendimus. Primum; quod talis certitudo est impossibilis ex fundamento rationis. Secundùm, quòd si adest, est voluntaria. Tertium; quòd sit temeraria.

Quantùm ad primum consideramus primò absurditatem dicti. Intolerabile enim esset, si diceretur: *Operare cum dubio peccandi*, sed intolerabilius dicitur: tene pro certo, te non peccare in opere, quod est dubium, an sit peccatum: illud enim solummodo esset contra timorem, vel amorem Dei, hoc etiam contra lumen rationis. Cum enim cognitione, seu iudicio directo iudicetur illud opus non absolui a periculo peccati, quomodo potest rursus haberi Iudicium certum, quod fiat sine periculo peccati. Nec refert, quod dicantur esse diuersa iudicia, vnum, scilicet, directum, aliud reflexum; nam iudicium, quod dicitur certum, fundatur in primo, quod est incertum; ideo enim dicunt, certum esse fieri opus sine periculo peccati, quia iudicatum est, ipsum probabiliter vacare periculo peccati; at hoc idipsum est, ac opus esse probabiliter expositum periculo peccati; ergo ideo certum est ipsum fieri sine peccato, quia incertum est ipsum non esse peccatum. Non enim hæc duo Iudicia se habens, vt duæ cognitionis de eadem conclusione, quarum vna sit per medium demonstratiuum, atque adeo certa, & scientifica, altera per medium probabile, atque adeo incerta, & opinatiua, quas cognitiones plerique, cum quibus, & Nos, concedunt, posse simul haberi de eadem conclusione ab eodem intellectu; sed vna cognitio, seu iudicium est fundamentum alterius; cumque primum iudicium, idest, directum sit incertum, non potest dare certitudinem iudicio reflexo, nisi incertitudo sit fundamentum certitudinis, quo nihil implicantius.

4. Sed ne dicant Probabilistæ à Nobis, vel non candidè referri, vel non plenè intelligi vim suæ Doctrinæ, seu Responsionit, referemus eam verbis recentis Scriptoris Maderni de Actibus Humanis qu. 4. ar. 7. nu. 6.; quamuis enim id prolixius fortasse videri possit, toleranda tamen prolixitas est pro veritate, & claritate in re tanti momenti.

Sic ergo loquitur Madernus. *Aliud est, quòd operans possit errare materialiter circa obiectum, iudicando bonum, quod re ipsa malum est: aliud est, quòd possit errare circa operationem, existimando facere operationem bonam, & re ipsa faciendo operationem formaliter malum; primum concedo posse sequi* (sequendo probabile); *at secundum est impossibile, etenim eo ipso, quòd prudenter operatur, inuincibiliter excludit omnem malitiam ab operatione; exclusa autem malitia, certum est non peccare*. His dictis obiicit sibi. *Vbi est eadem ratio de obiecto, & de operatione idem iudicium debet fieri de vtroque; sed eligens opinionem probabilem potest errare circa obiectum iudicando bonum, quod re ipsa malum est; ergo potest errare circa opera-*

operationẽ, iudicando bonã, quæ mala ſit. Et ſubdit: *Reſpondeo diſtinguẽdo Maiorẽ, quã dico, eſſe verã, ſi ſit eadẽ ratio, & ſub eadẽ ratione ſumatur, non verò, ſi eadẽ ratio quidẽ ſit, ſed diuerſo modo, ſeu ſub diuerſa ratione ſumatur. In propoſito igitur eſt eadem ratio de obiecto, & operatione, ſi directè, & obiectum, & operatio concipiantur: at verò ſi ratio obiecti accipiatur directè tantùm, & ratio operationis reflexè, diuerſo modo ſumitur, & ſic poteſt variare iudicium, & facere, quòd illud de obiecto ſit tantùm probabile de honeſtate ipſius, iudicium autem de honeſtate operationis ſit certum, vt patet in hoc argumento, quod apud me certiſſimum eſt, & demonſtratiuum. Operari ſecundùm iudicium prudens eſt licitum, & honeſtum; ſed electio opinionis probabilis eſt operari ſecundùm iudicium prudens; ergo operari eligendo opinionem probabilem eſt operari licitè, & honeſtè. Quod Argumentum,* inquit, *non minus videtur concludere, quàm quod mox pono, quod in omnium ſententia demonſtratiuum eſt: Omnis ſyllogiſmus topicus conſtat ex probabilibus; ſed ſyllogiſmus generans opinionem eſt topicus; ergo conſtat ex probabilibus. Sicut enim iſte ſyllogiſmus, ſi conſideretur directè ratione materiæ, & obiecti, non habet generare niſi opinionem, at reflexè eſt vera, & propriiſſima demonſtratio, ita, & de Argumento antecedenter poſito, cum ſit omnino eiuſdem rationis, fatendum eſt.* Hucuſque Madernus.

5. Hic video diſtingui operationem ab obiecto, & ita diſtingui, vt obiectum poſſit eſſe malum, operatio verò minimè. Sed, ſi ſermo ſit de obiecto operis externi, & de ipſo opere externo; ex. gr. de pane, & vino in comeſtione, & potatione, nullum tale obiectum eſt malum, quia omnis creatura Dei bona eſt, nec opus habet ex illo bonitatem, ſiue malitiam moralem, vt ſupra cap. 19. monſtratum eſt. Et, etiam ſi adſtruatur in rebus bonitas, & malitia moralis obiectiua intrinſeca, non poteſt tamen opus habere malitiam à re, niſi vt mala eſt; ergo etiam iuxta hanc ſuppoſitionem non poteſt obiectum eſſe bonum, & opus malum. Si autem ſermo ſit, vt eſſe debet, de obiecto actus interni (nam ſermo eſt de obiecto iudicij intellectualis, cuius obiectum eſt opus externum, de quo iudicat, an ſit bonum, vel malum) non video, quomodo hic poſſit diſtingui obiectum ab opere, cum opus ſit obiectum: potiùs poſſent diſtingui duo obiecta, alterum opus externum, alterum obiectũ operis externi, illud obiectum proximum, hoc remotum, ſi ſuper vtrũque feratur iudicium intellectus. Sed de obiecto operis externi non poteſt, nec debet iudicari, an ſit malum, quia nullum tale malum eſt, vt diximus: ergo non poteſt hic diſtingui opus ab obiecto: niſi fortè diſtinguatur inter facere opus, & opus factum, & primum vocetur opus, ſecundùm obiectum; quòd prorſus vanum, immo chymæricum eſt, nam ipſum operari eſt opus operantis, vt comedere, bibere, furari, fornicari ſunt opus comedentis, bibentis, furantis, fornicantis, quæ etiam nomini-

minibus ſubſtantiuis vocantur, comeſtio, potatio, furtum, fornicatio. Et quamuis etiam vocentur opera res factæ, quæ remanent poſt operationem, vt ſtatua, vel domus factæ ab artifice, tamen, neque in hoc ſenſu modò loquimur de opere, & obiecto eius, neque in his rebus, vel in operibus, quibus fiunt, prout ad hæc facienda terminantur, habet locum bonitas, vel malitia moralis, ſed tantùm rectitudo ſecundùm artem. Quid ergo hic diſtinguitur de opere, & obiecto? An fortè de agente, & opere eius, vt ex. gr. comeſtio quidem ſerotina in die ieiunij ſit mala, comedens autem in ea facienda non peccet? Sed nec agens debet vocari opus; et prorſus impoſſibile eſt, vt actio ſit mala, & agens in ea facienda non peccet, cum id ſit peccare, facere actionem malam, ſeu potiùs malè facere.

Video ipſum Madernum de Act. Hum. qu. 4. ar. 6. nu. 8. diſtinguere opinionem in formalem, & obiectiuā, opinionem formalem vocando aſſenſum intellectus, obiectiuam verò rem opinatam. Fortaſſe ergo eodem ſenſu diſtinguit opus, & obiectum, ſcilicet, actionem, & rem, circa quam exercetur actio, ex. gr. comeſtionem, & panem, qui comeditur.

Verùm, etiam ſi admittatur ille improprius, immo abſurdus modus loquendi (neque .n. obiectū opinionis debet vocari opinio, ſed opinabile, aut opinatum, ſicut generaliter nullum obiectum actionis dicitur actio, ſed agibile, aut actum) nihil habetur ad propoſitum de certa bonitate operis, & incerta obiecti. Nam obiectum ipſum, ex. gr. panis in ſe ipſo certè bonum eſt, neque hoc cadit in dubium; vt autem eſt obiectum comeſtionis, ſi habet, vel poteſt dici habere bonitatem, vel malitiam moralem, eamdem habet, quàm actus comeſtionis; idem enim eſt, rectè, vel malè comedere panem, ac panem rectè, vel malè comedi; ergo non poteſt haberi certitudo de recta comeſtione panis, & incertitudo de pane rectè comeſto. Igitur conſideratis omnibus dictis Maderni, nulla in eis apparet vis doctrinæ, aut reſponſionis.

Cum autem dicitur, operantem prudenter non poſſe malè operari; verum eſt; ſed petitur principium, & aſſumitur falſum, cum ſupponitur, operantem ex probabili operari prudenter.

Ex quo patet, Argumentum, quod contra ſe proponit Madernus, non rectè procedere; in eo enim ſupponitur diſtinctio operis ab obiecto, quæ nulla eſt; quare non debet dici, quod eadem ſit ratio de obiecto, & de opere, ſed quod prorſus idem ſint obiectum, & opus, ideoque re vera de ijs eadem ratio eſt. Indeque reſponſio Maderni ambagibus, & inuolucris eſt plena. Ait enim: Si obiectum, & operatio ſumantur pariter directè, eadem eſt ratio de vtroque; ſed ſi obiectum ſumatur directè, actio reflexè, poteſt obiectum eſſe dubium, quantùm ad bonitatem, & malitiam, operatio verò eſſe certò immunis à malitia. Hic primò non

mò non video, quomodo acceptio, idest, cognitio directa, vel reflexa possit transferre res de bonitate in malitiam. Secundò. Non video, quomodo rebus ipsis conuenire possit dubietas, vel certitudo, cum hæc sint differentiæ cognitionum, non rerum, itaque saltem ibi adest loquutio impropria, quæ pluries solet esse causa difficultatis, & erroris. Sed pressiùs ad rem nostram. Non video explicatum quid sit, obiectum sumi in recto, operationem in reflexo; neque quomodo id fiat; neque quomodo exinde sequatur, obiectum remanere sub dubio, operationem verò fieri certę bonitatis. Nam neque ex syllogismo, qui affertur, id colligitur. In primis enim eius Minor est falsa, & est petitio principij, dum assumit, vt verum illud ipsum, de quo est controuersia. Deinde infert quidem, quòd licitum sit operari iuxta opinionem probabilem, sed nō explicat distinctionem operis ab obiecto, neque quòd obiectum sumatur in recto, opus in obliquo, & quòd ex hac diuersa acceptione fiat, vt opus sit certò immune à malitia, obiectum verò minimè; immo indiuisibiliter infert, quòd operari, & opus factum ex opinione probabili sit immune à peccato.

6. Neque etiam id explicatur ex secundo Syllogismo, quem dicit in omnium sententia esse demonstratiuum. Quod enim dicit, illum consideratum directè, & ratione materiæ, seu obiecti generare tantùm opinionem, reflexè verò esse demonstrationem, & generare scientiam, vel falsum est, vel non ad propositum. Generat quippe ille propriè, & absolutè scientiam, quamuis de materia, siue subiecto, quod est syllogismus topicus: nulla enim res est, quæ non habeat certas, & determinatas veritates, quæ sciri possint, quia nulla res est, quæ non habeat certam, determinatamque naturam, & proprietates, licet quantùm ad esse, aut aliquas comparationes, vel effectus sit contingens, vnde, & de rebus corruptibilibus, deque ipsa corruptione, & motu, ac de syllogismo non solùm Topico, sed & Elencho nonnullæ inuariabiles, certæ, ac necessariæ veritates per syllogismos demonstratiuos sciuntur: nec tamen propterea dicitur, quòd tales syllogismi, si sumantur directè, & ratione materiæ generent opinionem, reflexè verò generent scientiam. Quare in eo modo loquendi est insignis improprietas, vel æquiuocatio, dum materia, vel subiectum, vel res, de qua aliquid demonstratiuè concluditur, vocatur obiectum, supra quod cadat directè demonstratio, veritas verò ipsa. quæ concluditur, dicitur reflexè considerari; non enim supra aliud directiùs cadit syllogismus, quàm supra veritatem conclusionis illatæ.

Verùm etiam omnibus his admissis, non plus sequitur, nisi, quòd possit aliquid certò, & determinatè sciri de operatione hominis, quamuis ipsa fiat contingenter; vt, quòd possit esse tuta à peccato, &c.; quòd nec est in dubio, nec pertinet ad præsens propositum. Nusquam verò con-

concluditur, quòd operatio facta ex puro probabili possit esse certò immunis à peccato (quod est punctum præsentis controuersiæ) maximè ex eo ipso, quia fit ex probabili; cum potiùs ex hoc sequatur oppositum, quia probabile non est certum. Proindeque sequitur, in verbis tantùm consistere distinctionem illam, quàm promptissimè in ore habent Probabilistæ dicentes: Operantem ex probabili esse certum de honestate formali sui actus, licet sit incertus de obiectiua.

7. Consideramus 2., quòd hæc Respōsio irrita, & ridicula reddit omnia Iura, omniaq; dicta Scripturarũ, & Patrũ, quibus definitur certum, & tutũ esse eligendũ. Si enim in pura probabilitate rectitudinis potest fũdari Iudiciũ certũ, quòd in exercitio operis nō peccemus, in omni dubio, vel cōtrouersia, in qua ꝑ vtraq; parte adsint rationes probabiles, vtraq; pars erit certa, quòd, scilicet, in ea amplectēda nullũ cōmittatur peccatũ; quare numquam reperiet locum illa regula, quòd tenendum sit certum, dimittendum incertum; ergo redditur irrita. Vnde miror, quòd Probabilistæ aduersùs eam opponant operosas illas responsiones, quòd sit de consilio, non de præcepto; quòd valeat in dubio facti, non Iuris; quòd valeat tantùm in dubio puro; quòd opponatur alteri regulę de potiori conditione possidentis, quas supra retulimus, & reiecimus: omnem hunc laborem lucrari poterat, compendio respondentes: Quòd iuxta eorum doctrinam semper in dubijs eligitur certum, quia super quacumque probabilitate de rectitudine operis fundatur Iudicium certum, quòd in eo exercendo nullum committatur peccatum. Sed non ita est. Ideo enim Iura definiunt, tenendum certum, dimittendum incertum, quia pro certo habuerunt, non posse in cognitione purè probabili, idest, incerta de rectitudine operis fundari certitudinem operantis de immunitate à culpa, siue, peccato in eo faciendo: multòque minùs propter oppositas probabilitates posse haberi duo iudicia certa, quòd siue facias hoc, siue illud, vel, siue facias, siue non facias immunis sis à peccato, dum versamur, vt supponitur, in materia non consilij, sed præcepti; & quòd pari libertate, ac securitate possis modò facere hoc, modò illud: quod sanè mirum est, quemquam credere, nedum docere; operum enim oppositorum non potest vtrumque esse rectum, & similiter nec actus positiuus, & omissio eius, immo alterum necessariò est non rectum, siue peccatum, dum, vt diximus, versamur in materia præcepti; ergo in altero faciendo peccamus, & dum hoc scientes facimus, etiam in culpa sumus.

8. Tertiò arguitur. Certitudo illius Iudicij reflexi innititur principio illi vniuersali, quòd, scilicet, liceat operari iuxta opinionem probabilem; sed hoc principium est incertum; ergo nulla est certitudo illius Iudicij. Maior est doctrina Probabilistarum; Minor probatur primò ex hac ipsa disputatione, in qua agitur de veritate, vel falsitate illius principii;

cipii; nos enim contendimus esse falsum; ergo propter hoc ipsum non debent Probabilistæ dicere, esse certum, quamuis contendant esse verum.

9. Respondet Madernus de Actibus Humanis, qu. 4. art. 11. num. 15. haberi certitudinem in illo iudicio reflexo, non quia reflectatur super aliquod principiũ extrinsecũ, nam certitudo inquit debet haberi ex ipsa probabilitate, prout probabilitas est, aliter deseritur causa probabilitatis: neque, quia certum sit illud principium vniuersale, quod potest dici intrinsecum cuique probabili, nempe, licitum est operari ex opinione probabili; sed, quia reflectitur supra ipsum motiuum probabile, considerando illud esse rationabile, & prudens; quare reflectitur supra ipsum motiuum intrinsecum, sed vt à ratione, & prudentia directum, *vt patet*, inquit, *in hoc Argumento, quod apud me est demonstratio: Omnis assensus à prudentia regulatus certissimus est, & tutissimus in conscientia; sed pictori licitum esse pingere in die festo, cum sit assensus probabilis, est à prudentia regulatus; ergo pictori licitum esse pingere in die festo certissimum est, & tutissimum in conscientia.*

10. Hæc Responsio nulla est. Primò supponit, vt verum, & certum id, de quo est tota controuersia, nempe, quòd motiuum probabile sit fundamentum ad prudenter operandum, quod falsum esse, & pluries probauimus, & adhuc dicemus cap. 5. Quòd autem dicit, tale motiuum esse rationabile, verum est, sit rationabile dicat apprehensum, vel assertum per rationem, non autem sit dicat, recto rationis iudicio sequendum, nam idipsum est in quæstione, & eius oppositum probatur per Argumentum, quia, scilicet, quod non est certum, non prudenter iacitur, vt fundamentum ad operandũ; sed & quòd certitudo possit haberi ex reflexione supra motiuum probabile, considerando illud esse probabile, & prudens, omnino vanum est. Neque enim reflexio potest tribuere motiuo id, quod in se non habet; vel ergo illud motiuum est ex se prudens ante reflexionem, & tunc non opus est reflexione, vt possit ex eo prudenter, & tutò elici operatio, vt patet, quando motiuum est moraliter certum, vel euidens, non enim tunc opus est reflexione supra certitudinem, & euidentiam eius, vt operatio prudenter, & tutò eliciatur; vel non est ex se prudens; & tunc non potest id ei præstari à reflexione; quid enim est reflectere supra motiuum probabile, nisi denuò considerare ipsum, vt probabile? at hæc consideratio non potest illi tribuere, quod in se non habet, nisi denominationem extrinsecam denuò considerati. Patet idipsum in cæteris similibus; non enim, vt operatio sit fortis, iusta, temperata, requiritur reflexio supra motiuum, denuò considerando illud inducere ad actum fortem, iustum, temperatum, sed sufficit, vt à principio sit cognitum tale, idemque est in actionibus prauis; ergo inaniter dicitur, quòd reflexio supra probabilitatem motiui requiratur, & præstet,

vt

vt illud sit prudens, seu fundamentum ad prudenter operandum: immo hoc prorsus videtur patrocinium causæ desperatæ. Argumentum illud, quod dicit apud se esse demonstratiuum, Minorem habet falsam; & falsitatis ratio est ea ipsa, quæ ibi affertur, vt ratio veritatis, vt potest patere consideranti, quę dicta sunt; quare reuera illa Minor repugnat in terminis.

11. Verùm ipse Madernus eodem Tract., & Quæst. art. 7. num. 6. respondens Argumento, quòd, scilicet, non sit certum, posse eligi probabile, sed tantùm opinio, quæ potest esse falsa; ergo eligens illud non est certus, se non peccare: respondens, inquam, huic Argumento fundat certitudinem immunitatis à peccato in eo opere in acceptatione, & electione opinionis probabilis. Sic enim loquitur: *Licet sit tantùm opinio probabilis, quòd quis possit eligere opinionem probabilem, nihilominus, si semel acceptetur, & prudenter eligatur tamquam regula operationum, implicat, talem operationem esse malam*. Et tamen iuxta superiorem doctrinam dicere debuisset. quòd si reflectatur supra ipsam probabilitatem opinionis, non potest actio in ea fundata esse mala. Quare, vel non constat in doctrina, vel nomine reflexionis intelligit acceptationem, siue electionem voluntatis, ac proinde dicit, ideo motiuum probabile esse rationabile, & prudens, certumque reddere operantem à peccato, quia acceptatur, & eligitur à voluntate, quod absurdissimum est, & contra omnem rationem: non enim ex acceptatione voluntatis fieri potest, vt motiuum, & actio secundùm ipsum elicita sit prudens, & recta, sed ex iudicio rationis conformis ad legem; cum & ipsa acceptatio voluntatis, vt sit prudens, & recta, debeat conformari iudicio recto rationis. Verùm ex hoc apparet, id quod pluries dicemus infra præsertim cap. 4. nu. 7. Doctrinam de licito vsu probabilitatum, & certitudinem immunitatis à peccato in ea sequenda esse mere voluntariam. Præterea: nimium, & intolerabile est asserere, quòd, ex quo opinio probabilis semel acceptata est pro regula operationum, implicet operationem ex ea procedentem esse malam: quanta enim est certitudo probabilitatis, vt oppositum eius implicet contradictionem? Certè nec certitudo moralis, neque euidentia physica ad tantam firmitatem peruenit; neque negantes licitum vsum probabilitatum traducendi sunt tamquam non percipientes vim contradictionis, seu repugnantiæ. Ipse Madernus locis cit. art. 7 nu. 3. tantam probabilitatis certitudinem refundere videtur in authoritatem Doctorum. Sic enim loquitur: *Si verò substineamus secundum* (id est, quòd sit vera sententia de licito vsu probabilitatum) *cum per authores, qui illam substinent, implicet, aliquem operari ex opinione probabili, & peccare, certissimum erit, &c.* Verùm neque veracitas, siue authoritas Dei reuelantis præstat, vt oppositum eius, quod reuelat, implicet contradic-

tio-

tionem, quamuis contradictionem implicet, Deum mentiri, aut falsum asserere.

12. Probatur 2. incertitudo illius principij vniuersalis. Quia ex principijs probabilibus determinatis, idest, proprijs, & particularibus eius materiæ, siue conclusionis agibilis, de cuius rectitudine habetur opinio probabilis, non certò infertur rectitudo operis; ergo non est certum vniuersaliter, quòd liceat operari iuxta opinionem probabilem. Antecedens patet ex terminis, & conceditur à Probabilistis. Consequentia probatur: Si enim nulla principia probabilia propria particularium agibilium probant certò rectitudinem agibilis, eo ipso, quo tantùm probabilia sunt, non potest esse vniuersaliter certum, quòd liceat operari iuxta opinionem probabilem, vt potest patere ex opposito; si enim principia propria particularium agibilium probarent certò rectitudinem illorum, non posset esse incertum vniuersaliter, an liceat secundùm illa operari; ergo, si principia propria agibilium non probant certò rectitudinem illorum, non potest esse vniuersaliter certum, quòd liceat illa operari.

13. Probatur 3. Quia Probabilistæ non aliunde probant illud suum principium, nisi, vel quia agens iuxta opinionem probabilem agit prudenter, vel, quia Deus non amplius requirit à nobis. Sed primum est falsum, vt potest patere ex dictis, & ampliùs patebit in Capite 5., quo argumenta Probabilistarũ diluentur. Secundum verò, quoadusq; aliquã reuelationẽ sibi factã non proferant, non est credendum; ergo illud principium non est certum, immo falsum.

Fortè dicetur, quod incerta quidem est rectitudo operis, dum tantùm innititur principijs probabilibus; at certum est, operantem illud opus esse immunem à peccato propter certitudinem illius principij vniuersalis. Sed hoc est relabi eòdem: etenim illud ipsum principium non est certum. Et rursus: non est possibile, operantem esse certum, se non peccaturum in eo opere, de quo incertum est, an sit peccatum; nam hæc incertitudo non est de opere in abstracto, veluti de aliquo per se existente, sed de eo, vt faciendo ab operante, idest, incertum est, an liceat fieri; peccatum enim idem est, ac peccare; ergo planè implicat, quòd de opere adsit incertitudo, an sit peccatum, & de operante certitudo, quòd non peccet in illo exercendo; vt, quòd incertum sit, e.g., an dispensatus in carnibus possit cænare in die ieiunij, & certum sit Titio dispensato in carnibus posse cænare in die ieiunij. Sic igitur probata remanet impossibilitas certitudinis illius iudicij reflexi, quantùm est ex vi rationis.

14. Probatur modò secundum, idest, quòd talis certitudo sit merè voluntaria. Si enim non est ex ratione, non aliud restat, nisi vt sit ex vo-

luntate, sicut Philosophus dicit de ijs, qui adhærẽt suis opinionibus tamquam demonstrationibus. Cum verò voluntas non ducta ratione sit libido, vt habetur ex Augustino lib. primo de Libero Arbitr. ca. 1. & sequentibus, sequitur, quòd talis certitudo sit ex libidine.

15. Sed, & idipsum positiuè probatur. Nam motiua contraria æquè, vel ferè probabilia simul applicata eidẽ intellectui nõ possunt causare assensum determinatum, vtrumq; scilicet, ad seipsũ, immo illũ mutuò impediunt, solumque ex voluntate potest causari talis assensus respectu illorum; non enim adest ratio, cur præstetur assensus vni potiùs, quam alteri, dum sunt æquè fortia, & æquè mouentia; immo tunc necessariò intellectus remanet immobilis, atque suspensus, consimili ratione, ac de immobilitate terræ censebant antiqui Philosophi, quos refert Aristoteles 2. Cæli tex. 93., quòd, scilicet, ideo terra staret in medio mundi, quia, cum æqualiter distet à qualibet parte eius, non adest ratio, vel causa, cur moueatur potiùs ad vnam, quàm ad aliam. Quam rationem, quamuis reprobet Aristoteles, quia, scilicet, per eam non assignatur causa, cur pars terræ existens extra centrum moueatur ad centrum, non tamen reprobat quantùm ad illud, quòd stantibus æqualibus motiuis nulla sit causa, cur res moueri debeat potiùs ad vnum, quàm ad aliud. Idem dici solet de capillo æqualiter distento, quòd, scilicet, ex nulla parte frangatur; & de bruto famescente constituto inter esculenta, & poculenta æqualiter distantia, & æqualiter allicientia, quòd, scilicet, ad nullum mouebitur. Hinc plures Doctores, quãuis admittant libertatẽ electionis inter media æqualia, idest, æqualiter cõducentia ad finem, eam tamen dicunt procedere, non ex vi consultationis præcedentis, idest, non ex ratione, sed ex libertate voluntatis, de quibus omnibus dictum est Lib. II. De Act. Hum., Cap. 12., ergo intellectus inter motiua æquè probabilia non potest ex ratione determinare se potiùs ad vnum, quã ad aliud, immo anxius, & suspensus fluctuabit ex consideratione vtriusq; ergo, si se determinat potiùs ad vnum, quàm ad aliud, hoc non procedet à ratione, sed à voluntate, vel quia cessat à consideratione alterius motiui. Hinc Philosophus dicit, quòd ad pauca respicientes de facili enunciant, idest, determinant facilè se ad assensum, propter hoc ipsum, quia non considerant omnia. Hinc Viri graues, Docti, & Cordati inter æqualia momenta rationum non proferunt, immo suspendunt iudicium, atque sententiam; vt patet maximè in Augustino, quem propterea Antonius Nebrissensis vocat discipulum Academiæ nihil affirmantis, & de eo dicit Secundinus Manichæus, quòd armatus sit contra omnia, affirmet verò nihil, Lutherus etiam, quòd vbique disputet, nusquam affirmet. Hinc in Angelis non cadit opinio, idest, assensus erga conclusionem tamquam veram, dum ea probabiliter tantùm deducitur, vt do-

cet

cet Diuus Thomas 2. sent. dist. 11. ar. 5. & 1. parte, quæst. 58. ar. 5. suspendunt enim tunc Iudicium, nec se mouent ad assentiendum, ne errent habendo pro certo incertum, & pro vero falsum. Cuius oppositum contingit in Dæmonibus ex irrationabili eorum furore, & inconsulta ratione, vt ait D. Dionysius; ergo iudicium illud certum reflexum, quod formant Probabilistæ erga vnam partem contradictionis inter æquales probabilitates, est merè voluntarium.

16. Tertiò probatur, quòd illa certitudo sit temeraria. Si enim habetur ex negligentia, & inconsideratione motiuorum, siue rationū, quæ sunt in oppositum, descendit ex vitio inconsiderationis, quod cōtinetur sub imprudentia, vt docet D. Thom. 2. 2. qu. 63. ar. 4; id quod accidit, cum quis contemnit, vel negligit attendere ea, ex quibus rectum iudicium procedit; immo est vitium præcipitationis, quia descenditur ad determinationem, atque ad opus non per gradus rationis, sed ex impetu voluntatis, vt docet idem D. Thomas eodem loco art. 3. Hinc Tullius Academicus. 1. sectator, non certitudinis, quam desperabat posse haberi, sed probabilitatis, sic ait lib. 1. Officior.: *Quid me impedit ea, quæ mihi probabilia videantur, sequi, quæ contra, improbare, atque affirmandi arrogantiam vitare, fugere temeritatem?* Arrogans, scilicet, & temerarium putabat affirmare. i. asserere vt certum, quod non plusquàm probabiliter teneri posse arbitrabatur.

Probatur idem secundò; quia tenere incerta pro certis, sicut approbare falsa pro veris, error est, vt pluries ait Augustinus, & ex se patet; sed Probabilistæ suo illo iudicio reflexo tenent, vt certam rectitudinem operis, quæ, vt deducitur ex principijs probabilibus, est incerta; ergo errant; cumque talis error sit illis voluntarius, vt probatum est, sequitur, quòd sit temeritas, & imprudentia. Hinc Augustinus Epistola 156. ad Optatum dicit, se non ausum de quæstione originis animæ definitam proferre sententiam: Et lib. 4. ad Vincentium Victorem à capite primo pluries dicit, se ignorare originem animæ, cum tamen plura Argumenta probabilia de ea haberet, quia, scilicet, hæc non sufficiebant ad determinandum assensum. Propterea Cassiodorus libro de Anima c. 14. dicit: *Augustinus* (in supradicta quęstione) *nihil temerè dicit esse affirmandum*. Et subdit: *Melius est in tam occultis causis confiteri ignorantiam, quàm periculosam assumere fortassis audaciam*. Hinc etiam Bernardus supra relatus cap. 3.: *Opinio*, inquit, *si habet assertionem, temeraria est*. Si ergo in speculabilibus inter ęquæ probabilia suspendenda est sententia, quantò magis in agibilibus, vbi adest periculum peccati?

Rursus idem Augustinus lib. de Mendacio ad Consentium cap. 3. postquam dixit: *Qui opinatur, putat se scire, quod nescit*, statim id esse vitiosum, & temerariū dicit: *Nec tamen*, inquit, *in nullo vitio est, si quod*

ignorat, nosse se putat, etiam si verum sit; incognitum enim habet pro cognito. Et subdit: *Potest itaque ille, qui falsum pro uero enunciat, quod tamen verum esse putat, errans dici, & temerarius.* Ex quo apparet dictum Bernardi supra relatum, & definitionem opinionis ab ipso traditam, quòd, scilicet, sit habere quasi pro vero aliquid, quod nescias esse falsum, omnino conformia esse doctrinæ Augustini.

Idem Augustinus de Genesi ad litt. in Imperfecto cap. 1. dicit, quòd in libris diuinis temeritas asserendæ incertæ, dubiæque opinionis difficilè sacrilegii crimen euitat; vocans temeritatem assertionem rei incertæ, ac opinabilis; & octauo de Genesi ad litt. cap. 5. *De tam magna*, inquit, *quæstione nulla temeritate confligo; melius est enim dubitare de occultis, quàm litigare de incertis.* Item 18. de Ciuit. cap. 52. postquam in vtramque partem disputasset: An persequutiones Ecclesiæ denario numero definitæ sint, concludit: *Non mihi videtur esse definiendum numerum persequutionum. Sed rursus affirmare aliquas futuras à Regibus præter illam nouissimam, non minoris est temeritatis. Itaque hoc in medio relinquimus, tantummodo ab affirmandi quodlibet horum audaci præsumptione reuocantes.* Vbi euidentissimè assertionem rei incertæ, quamuis probabilis, vocat temeritatem, præsumptionem, & audaciam.

17. Probatur secundò principaliter illicitus vsus probabilitatum. Dum enim dicunt Probabilistæ, licere operari ixta opinionem probabilem formando sibi iudicium illud certum reflexum, quod iuxta eam operando non admittatur peccatum, vel intendunt, quòd opus factum non sit malum, vel quòd non imputetur ad culpam operanti, etiamsi illud secundùm se sit malum. Primum non potest dici; non enim quòd opus sit secundùm se malum, necne, dependet à nostris probabilitatibus, vel ex ignorantia, multò minus ex illo iudicio reflexo; sed dependet ex conformitate actus ad legem; etenim etiam in ignorantibus inuincibiliter legem reperiuntur òpera mala, & maioris, vel minoris malitiæ, vt patet in gentibus; hinc Augustinus epist. 153. ad Publicolam: *Si quis*, inquit, *bonum putauerit esse quod malum est, & fecerit hoc putando, vtique peccat. Et ea sunt omnia peccata ignorantiæ, quando quisque benè fieri putat, quod malè fit.* Nec sanè motiua nostra probabilia possunt auferre ab actu rationem malitiæ, si eam habet ex sui natura per ordinem ad legem, vel finem; aliter motiua contraria probabilia transferrent actum de malo in non malum, siue bonum, & è contra. Ad summum ergo potest dici, quòd opus illud, licet ex natura sua malum, non imputetur ad culpam operanti, dum illud agit ex motiuo probabili bonitatis eius: & ad hoc fortasse potest valere iudicium illud reflexum certum (ne de eadem veritate dicatur simul adesse certitudo, & incertitudo) vt, scilicet, quamuis incertum sit, opus non esse peccatum .i. rectè fac-

tè factum, tamen certum sit, operanti non imputari ad culpam, dum operatur ex opinione probabili rectitudinis eius; & ita, tamquam ex communi sensu Probabilistarum dicit Auersa 1.2.qu.18.sect.17.docens, quòd, qui operatur ex illo iudicio reflexo certo, non se exponit periculo peccandi formaliter, sed ad summum faciendi id, quod fortè in re materialiter est peccatum; sed non per hoc, inquit, simpliciter peccat, nec est culpæ reus, etiam si id in specie sua malum sit, quia satisfacit homo obligationi suæ de euitando peccato, quando facit id, de quo probabilis est opinio, non esse peccatum. Addit tamen sect. 18., signum esse timoratæ conscientiæ, si studeat quis vitare qualecumque periculum faciendi id, quod materialiter fortasse malum sit, & abstineat libentiùs ab his opinionibus probabilibus.

Sed tunc arguitur subsumendo: sed est in præcepto vitare peccata materialia, & voluntariè committere illa, seu exponere se periculo illa committendi idipsum est formalissimè culpa; ergo falsa, & perniciosa est doctrina probabilitatum; nec quidquam iuuat iudicium illud reflexum.

Minor subsumpta probatur primò. Quia idipsum, idest, peccatum, quod vocant materiale, vetatur à lege. Non enim vetatur, ne actus fiat culpabiliter, immo ideo fit culpabiliter, quia liberè fit, dum vetatur, etenim culpa supponit prohibitionem actus; ergo lex respicit naturam actus, quem vetat, quia, scilicet, est contra ordinem intentum à Legislatores, & finem talis ordinis, id quod habet actus ex natura sua, non quia fit culpabiliter. Hinc, vt paulò supradiximus, etiam in ignorantibus inuincibiliter legem, qui proinde non committunt culpabiliter contra eam, dantur peccata, eaque magis, vel minus grauia iuxta naturam actus per ordinem ad legem; grauius enim peccatum est incestus, quàm simplex fornicatio, etiamsi vtrumque ignoretur inuincibiliter, esse peccatum, vt de primo apud quosdam Populos Scithis finitimos refert Curtius lib.8. nu.2. Et apud nonnullos Indos, Arabes, Persas, Mauros habitantes iexta Bactrianos, ac apud Babilonios, referente Alexandro ab Alex. lib.1. Genialium cap.24, & apud Arsacides Parthorum Reges, apud quos tam grauis error inoleuerat, vt pacidem legitimè regnare crederent, nisi ex matris, filiique incesto concubitu editos ex eodem lib. 1. c. primo; de quibus etiam Ouidius lib.10. Metamorphoseon; & de secunda apud Græcos, & Romanos, vt insinuat Tullius oratione pro Marco Cælio.

19. Exprimitur luculenter hæc veritas Genesis 12.; vbi Dominus impediuit copulam Pharaonis cum Sarai vxore Abrahæ, quam ille ignorans inuincibiliter esse Abrahæ vxorem, in domum suam introduxerat; quæ tamen copula proindè non fuisset culpabilis ex parte Pha-

Pharaonis, sed tantùm peccatum materiale. Vnde ipse ad Abraham, postquam cognouit veritatem: *Quid nam*, inquit, *est hoc quod fecisti mihi? Quare non indicasti mihi quod vxor tua esset?* Idem præstitit Deus erga Abimelech Regem Geraræ, qui eadem ignorantia inuincibili ductus, tulerat eamdem Sarai in domum suam, dicens ei: *Morieris propter mulierem, quam tulisti, habet enim virum.* Cui ille: *Domine, num gentem ignorantem, & iustam interficies?* Et rursum Dominus ad eum: *Et ego scio, quòd simplici corde feceris, & ideo custodiui te, ne peccares in me, & non dimisi, vt tangeres eam.* Deinde refert Scriptura: *Statimque de nocte consurgens Abimelech vocauit omnes seruos suos, & loquutus est vniuersa verba hæc in auribus eorum, timueruntque omnes viri valdè. Vocauitque Abimelech etiam Abraham, & dixit ei: Quid fecisti nobis? Quid peccauimus in te, quia induxisti super me, & super regnum meum peccatum grande?* Et paulò post: *Orante autem Abraham sanauit Deus Abimelech, & vxorem, ancillasque eius, & pepererunt: concluserat enim Dominus omnem vuluam domus Abimelech propter Sarai vxorem Abraham.* Tanti non solum Dominus, sed etiam Pharao, Abimelech, & viri eorum appenderunt peccata materialia, de quibus modo Doctores Probabilitatum dicunt, non esse curandum.

Rursus Genesis 26. Cum Abimelech Rex Palæstinorum vidisset Isaac iocantem cum Rebecca, quam dixerat suam sororem (idest, aliqua licentia erga eam vtentem, quæ non esset, nisi viri ad vxorem, vt explicat Augustinus) accersito eo, dixit: *Quare imposuisti nobis? Potuit coire quisquam de populo cum vxore tua, & induxeras super nos grande peccatum. Præcepitque omni populo dicens: Qui tetigerit hominis huius vxorem, morte morietur.* Et tamen copula illorum cum vxore Isaac non habuisset culpam adulterii propter ignorantiam inuincibilem, quantumque ad hoc fuisset peccatum materiale tantùm, & tamen eam deordinationem, siue malitiam adeo abominatus est Abimelech, vt peccatum grande vocaret. Ex quibus omnibus clarissimè patet, vitanda esse peccata materialia, immo, nisi hæc sint vitanda, non dari peccatum formale, idest, culpam: ideo enim culpa est illa liberè committere, quia illa sunt vitãda, vt proinde mirum sit affirmari oppositum.

20. Declaratur magis, finẽ directum legis prohibentis non esse remouere culpas, sed actus, quibus turbatur ordo ab ipsis præscriptus, quique, dum liberè fiunt post prohibitionem, imputantur ad culpam; quia ad finem remouendæ culpæ, præstaret potiùs non condere leges: vbi enim non est lex, neque præuaricatio Roman. 7. Quare lex non solum non assequeretur finem intẽtum, sed etiam sortiretur oppositum: intenderet enim remouere culpas, & prohibitione sua illas accerseret: ergo lex intendit remouere actus, quos dicunt peccata materialia; qui tamen

tamen adſcribuntur ad culpam, ſeu euadunt peccata formalia, dum libere, & ſcienter exercentur poſt prohibitionem. Actus enim externus contra legem habet propriam malitiam diſtinctam ab actu interno volitionis, quia, ſcilicet, eſt contra ordinem rerum præſcriptum à Legiſlatore, immo propter eum mala eſt volitio interna, vt latè probauimus lib. de Bonit. & Mal. Act. Hum. c. 43. à nu. 14.

21. Probatur 2. eadem minor. Quia aliter laborantibs ignorantia inuincibili, non eſſet tradenda notitia legis, quia, quoaduſque in tali ignorantia manent, non committerent peccata formalia, ideſt, culpas, ſed tantùm materialia, quæ, vt dicitur, non ſunt vitanda, atque adeo, ex tali notitia non ſolùm nullum bonum, ſed etiam magnum malum illis proueniret, quia ex tranſgreſſione legis fierent rei culpę, cuius antea non erant. Ergo euitanda ſunt, non tantùm peccata formalia, ſed etiam materialia, quia etiam iſta, vtpote perturbantia ordinem inſtitutum à Deo, ſunt offenſa Dei; omnis autem offenſa Dei eſt vitanda.

22. Probatur 3. Quia ſi tantùm tenemur vitare peccata formalia, ideſt, culpas, ſequitur, quòd ratio, ob quam tenemur abſtinere à peccatis non ſit offenſa Dei, ſed damnum, aut periculum noſtrum, ne, ſcilicet, incurramus pœnam æternam; ſed hoc eſt abſurdiſſimum, & impium; ergo, &c. Probatur ſequela maioris. Quia offenſa Dei reperitur etiam in peccato materiali; omnis enim actus deordinatus, vt diximus, eſt contra ordinem, & inſtitutorem eius, atque adeo eſt offenſa eius. Minor probatur. Quia ſi non tenemur vitare peccata materialia, quamuis ſint offenſa Dei, ſed tantum formalia, ideſt, culpas, ſequitur, quòd ratio, quare teneamur vitare formalia, non ſit offenſa Dei, ſed malum damnationis noſtræ, atq; adeo quod teneamur plùs diligere noſmetipſos quàm Deum, & ſic ipſa bona opera teneamur facere propter bonum noſtrũ, nõ propter Deum, quod deſtruit præceptum Charitatis. Quare mirum eſt, Doctores, nedum Catholicos, ſed Eccleſiaſticos, & Regulares potuiſſe proferre, non eſſe vitanda peccata materialia.

23. Probatur 4. eadem Minor. Quia de peccatis materialibus, etiam per ignorantiam inuincibilem commiſſis, quæ proinde, dum commiſſa ſunt, non fuerunt imputata ad culpam, oritur dolor in animabus iuſtis, poſtquam cognitum fuerit, ea fuiſſe peccata materialia, & habetur etiam diſplicentia de commiſſis ab alijs; peccatum etiam eſt de ipſis gaudere, etiamſi magna commoda ex eiſdem reportata ſint; ergo vitanda ſunt peccata materialia. Probatur Antecedens; quia amicus ex ipſa ratione amicitiæ triſtatur, ſi per ignorantiam, etiam inuincibilem aliquid fecerit contra amicum, vel voluntatem eius; ſed omnis actus malus, ſeu deordinatus etiam per ignorantiam inuincibilem commiſſus, eo ipſo, quòd deordinatus eſt, eſt contra Deum inſtitutorem ordinis; ergo eo ipſo

ipſo ex charitate dolendum eſt. Hinc Auguſtinus 1. Confeſſ. cap.7. deplorat peccata infantiæ ſuæ, quòd, ſcilicet, vberibus inhiaret plorans, quòd iraſceretur maioribus non ſeruientibus ad nutum, quòd flendo peteret, quæ noxiè darentur, &c. Nec tamen putandum eſt, Auguſtinum, vel admiſiſſe culpas in infantibus, vel de ea redubitaſſe, cum id ab omni ſenſu rationabili ſit alieniſſimum, vt etiam diximus lib.1. de Act. Hum. cap.14. num.9., ſed, quia illi actus ex natura ſua deordinati erant, licet ex defectu vſus rationis non imputabiles ad culpam. De Sanctis etiam Tereſia, Magdalena de Pazzis, aliiſque legimus defleſſe peccata infidelium, quamuis per ignorantiam inuincibilem commiſſa. Et quòd de talibus peccatis gaudere non liceat, definiuit S.D.N. Innocentius Papa XI. in Decreto 2. Martii 1679. damnans Propoſitionem ordine decimamquintam: *Licitum eſt filio gaudere de parricidio patris à ſe in ebrietate perpetrato propter ingentes diuitias inde ex hæreditate conſecutas.* Homicidium autem commiſſum ab ebrio eſt peccatum materiale tantùm, ideſt, ſecundùm ſe non deputatur ad culpam. Igitur probata eſt Minor ſuperioris Argumenti.

24. Modò interrogandi ſunt Aſſertores probabilitatum: Si opus ex probabilitate factum, ſiue intrinſeca, ſiue extrinſeca, certa poſtmodùm ratione, vel irrefragali authoritate deprehendatur oppoſitum legi, vt ſi quis operatus ſit ex opinionibus aſſertis, vt probabilibus, quas poſtea Alexander VII., & SS. D. N. Innocentius XI. damnarunt, neceſſariumne ſit, aut ſaltem rectum de eo dolere. Si enim affirmabunt, fatebuntur vtique fuiſſe malum, & ex tunc non faciendum, atque adeo implicitè fatebuntur, non eſſe prudentis inniti probabilitati, quæ ad ea opera nos ducat, de quibus poſtea meritò doleamus. Si verò negabunt; id primùm deſcendit de amore proprio repugnante charitati. Amicus enim, vt dictum eſt, ex ipſa vi amicitiæ dolet, ſi, quamuis probabili motiuo ductus, nec volens offenſam amici, immo eam penitus auerſans, aliquid fecerit eiuſdem voluntati, vel vtilitati, vel rationibus contrarium. Si ergo probabilitatum ſectator, dum certò cognoſcit, ſe earum ductu contra Diuinas, vel humanas leges, rerumque ordinem ab eis præſcriptum aliquid egiſſe, non dolet, magis amat propriam delectationem, vel vtilitatem ex illo opere captam, vel etiam propriam opinionem, quàm curet de Deo, alioue Legislatore, ac de rectitudine ordinis, & operis ab ipſis præſcriptis.

Secundò. Magnum probabilitatibus priuilegium adſtruent (quod certè eorum authoritatis nõ eſt) ſi magis ſuum ſectatorẽ reddant indemnem illæ, quàm neceſſitas ex ignorantia, quæ vinci non poteſt; ſiquidem de malis ex hac factis, cum veritatem cognouerimus, dolere debemus, immo, & de factis ab alijs rectè dolemus, vt dictum eſt; ergo etiam do-

dolendum est de peccatis factis ex ductu opnionis probabilis. Probatur Consequentia. Quia opus factum ex opinione probabili est factum ex ignorantia, idest, ex non plena, seu certa assequutione veritatis, quæ vtique ignorantia est; si autem vlla ignorantia potest liberare à debito pænitendi de opere malo ex ea commisso, illa magis liberabit, quę maior ignorantia est: certè autem maior est ignorantia, quæ vinci non potest, quàm ignorantia opinionis probabilis, quæ potest vinci.; ergo, si ignorantia, quæ vinci non potest, non liberat operantem à debito pænitendi de opere malo ex ea commisso, si postea cognouerit malitiam eius, multò minus ab hoc debito liberare poterit ignorantia opinionis probabilis; ergo illud priuilegium nullum, & impossibile est.

Tertiò. De peccatis commissis ex ignorantia pænitendum esse ostenditur ex Scripturis. Nam Apostolus Petrus Actuum 3., postquam exprobrauit Iudæis Christi occisionem ait: *Et nunc, fratres, scio, quia per ignorantiam fecistis, sicut & Principes vestri. Pœnitemini igitur, & conuertimini*. Dauid etiam in Psalmo 26.: *Delicta iuuentutis meæ, & ignorantias meas ne memineris*; vocans ignorantias peccata commissa ex ignorantia. Et Augustinus lib. 1. Operis perfecti contra Iulianum pagina mihi 159.: *Necesse est*, inquit, *vt peccet, à quo ignoratur iustitia. Nunquid ideo, cum iustitiam cognouerit, non sunt ei remittenda peccata, quæ ignorantiæ necessitate commisit?* Si autem remittenda, profectò, & de eis dolendum.

25. Probatur idem ratione. Nam aliter de solis peccatis ex malitia, & passione commissis esset dolendum; cumque multa peccata comittantur ex ignorantia, quia, vt ait Augustinus lib. 1. operis perfecti pagina mihi 226. *peccatis de ignorantiæ, & affectionum necessitate venientibus plenum est gnus hominum*, de magna parte peccatorum non esset dolendum. Præterea. Peccatum ex passione est etiam ex ignorantia, causata ab ipsa passione, ergo etiam de peccatis ex ignorãtia commissis est dolendum.

Quòd si dicant Probabilistæ, esse quidem dolendum de peccatis commissis ex ignorantia pura, aut dubio puro, & ex ignorantia, quæ vinci non potest, non tamen de commissis ex ignorantia propter opinionem probabilem, quia operans ex hac ignorantia, siue probabilitate agit prudenter, de opere verò prudenter facto non est dolendum. Si, inquam, id dicant, magnum primò, vt dixi, priuilegium ostendent opinionis probabilis, sed certè non legitimum, aut authenticum. Secundò. Obstat ratio adducta, sed multò maximè verba D. Petri; non enim Principes Iudęorum, Pontifices, Seniores, Scribæ, & Pharisæi ex ignorantia, quæ vinci non potest, occiderunt Christum; aliter non fuissent in culpa, quod asserere est Iudaicum; immo fortasse ex aliqua probabilitate, saltem, quæ eis videretur; sicut, & Apostolus Paulus tantus legis Doctor, non sine aliqua probabili ratione Ecclesiam persequebatur; nam, & mo-

dò Hebræi rationes afferunt, ex quibus videantur rectè feciſſe ſui maiores; plebs certè imperita probabilitati extrinſecæ nitebatur, ideſt, authoritati ſupradictorum, quæ tanta erat in ſynagoga; ergo plebs Hebræorum, vel, cognita impietate facinoris ſui, debebat de eo dolere, vel non; ſi debebat; ergo etiam de peccatis, quæ committuntur ex opinione probabili dolendum eſt: ſi non, id eſt contra D. Petrum, immo contra Chriſtianam profeſſionem. Ergo hoc Argumentum grauiter, ni fallor, vrget Probabiliſtas; vel enim fateri debent, etiam de malis commiſſis ex opinione probabili eſſe dolendum, cognita eorum malitia, quod eſt euertere proprium dogma de licito, ſeu prudenti vſu probabilitatum, cum talis vſus, ſit etiam in operibus, de quibus poſtea eſt dolendum; vel dicere, quòd Pontificibus, Senioribus, Scribis, Phariſæis non eſſet dolendum de occiſione Chriſti, ſi probabili eam ratione feciſſent; omnino verò non eſſe de ea dolendum plebi, quæ innixa probabilitati extrinſecæ authoritatis prędictorum eam quæſiuit, immo, eam omnino non fuiſſe in culpa, etiam dum clamauit: Crucifige, Crucifige. Aſſerere verò, quòd de malis commiſſis ex ignorantia, quæ vinci non poteſt, dolendum ſit, non verò de commiſſis ex ignorantia vincibili, & opinione probabili, omnino peruerſum eſt, ideſt, contra ordinem rationis; nam in primis illis malis non adeſt culpa operantis, adeſt verò in ſecundis: maximè autem de culpa dolendum eſt. Ergo potiùs negent prudentia opera facta ex opinione probabili, quàm de illis, cum mala ſunt, eſſe dolendum.

26. Reuera autem, etiam dum prædicta opera deprehenduntur poſtea non malè facta, dolendum eſt de vſu probabilitatum; quia non ex rerum euentu, veluti ex ſorte, & fortuna, ſed ex conſilio dependent laus, vel reprehenſio operantis, vt omnis ſapiens iudicat. Hinc Phocion apud Plutarchum, quamuis gauderet de Athenienſium victoria aduersùs Philippum, reprehendebat tamen conſilia belli non neceſſarij, & periculoſi. Ergo de periculo peccati, cui ſe expoſuit probabilitatum ſectator, quamuis reuera non malè operatus ſit, ſicut reprehendi poteſt, ita & dolere debet.

27. Sed dicetur, eamdem difficultatem premere Sectatores certi moraliter, quia, cum & hæc certitudo non ſit infallibilis, vt ait Philoſophus 1. Eth. cap. 3., & 2. Ethic. cap. 2., & 6. Ethic. cap. 5. (vnde, & Sapientiæ ca. 14. dicitur: *Cogitationes mortalium timidæ, & incertæ prouidentię noſtræ)* quiſquis eam ſequitur, poteſt errare iudicio, & per conſequens peccare. Ergo, & tunc quæritur: an ei dolendum ſit de peccato commiſſo, poſtquam cognouerit, ſe peccaſſe, & curret Argumentum, vt ſupra.

Reſpondetur, concedendo, moralem certitudinem non eſſe omnino

no infallibilem, posseque peccare, qui eam sequitur, eique meritò postea de suo peccato dolendum; sed simpliciter dolendum tamquam de opere non recto, seu contra ordinem ex amore rectitudinis, & ordinis, sicut displicent peccata ab alijs facta, etiam si ex ignoiantia inuincibili, & necessitate insuperabili facta sint; non verò dolendum tamquam de propria culpa, nisi dubitet, ex propria negligentia se non peruenisse ad assequutionem veritatis; quia non potest adesse culpa in sequela certitudinis moralis; aut enim nihil operandum est, aut certitudo moralis sufficit ad excusandum à culpa, cum in moralibus maior certitudo haberi non possit.

28. Hinc talia peccata sunt obiectum admirationis, quòd, scilicet, opus ex certitudine morali factum adhuc fuerit peccatum, idest, nō rectè factum; vel indignationis aduersùs authorem, si alteriu malitia inducti fecerimus: non autem pænitentiæ propriè dictæ, quę non est nisi de propria culpa. Non enim pænitentem legimus Isaac de errore benedictionis datæ Iacob pro Esau, sed admirantem: *Expauit*, dicitur Genesis 27., *stupore vehementi, &, vltra quàm credi potest, admirans*; quia, videlicet, cum omnem ad eum errorem præcauendum diligentiam adhibuisset, etiam exploratione tactus, qui omnium sensuum est certissimus, nulla sua culpa acciderat, vt erraret, sed nimio, & valde extraordinario astu Iacob, qui proinde iustè timens indignationem Patris, dixit Rebeccæ matri suæ: *Timeo, ne Pater putet, me sibi voluisse illudere*. Similiter de Pharaone Genesis 12. non ditur, quòd pænituerit de voluntate, vtique mala, copulandi sibi coniugem Sarai, quæ vxor Abrahæ erat, sed tantùm, quòd indignatus sit aduersùs Abraham, tamquam causam sui erroris, eo quòd illam sororem dixerat suam. Itidem de Abimelech Rege Geraræ Genesis 20., & de alio Abimelech Rege Palæstinorum Genesis 16. non legimus, quod pænituerit, sed tantùm, quòd indignati sint aduersùs Abraham, & Isaac, qui suas coniuges dicendo sorores, causas erroris, & peccati eorum videbantur, quo easdem voluerant sibi copulare. A culpa autē se censebant immunes, atq; adeo à debito pænitēdi, quod expressè dixit Dōmino Abimelech Rex Geraræ: *Num gentem ignorantem, & iustam interficies?* Cuius dictum probauit Dominus respondens: *Et Ego scio, quòd simplici corde feceris*. Adhuc Iacob Genesis 29. non pænituit de copula cum Lia, quam reuera coniugem non habebat, etenim ex ignorantia inuincibili non erat in culpa; sed tantùm expostulauit aduersùs Laban. Ergo operantibus ex certitudine morali, vel laborantibus ignorantia inuincibili non est propriè pænitendū de peccatis exinde commissis, cum pænitentia propriè dicta supponat potentiam, & debitum abstinendi ab actu, vt cum Augustino lib. de duabus Animabus, cap. 14. diximus Nos lib. 1. de Voluntar. cap. 13., quæ potentia non est in ignoran-

rante inuincibiliter, neque debitum in sequente certitudinem moralem; sed est habenda displicentia de irrectitudine operis propter amorem iustitiæ, & ordinis. At vtentes probabilitate debet propriè pænitere de opere malo, quia, vel ex inertia negligunt quęrere certitudinē, vel ex libidine voluntatis contenti sunt probabilitate, negligentes veritatem, quod vtique in culpa est. Quod inde maximè apparet, cum propter oppositas probabilitates in eadem materia putant, se licitè facere opposita; oppositorum autem non potest vtrumque secundùm se esse rectum, sed alterum necessariò erit malum, siue peccatum materiale; ergo tunc liberè exponunt se periculo peccati matetialis; ergo formaliter peccant, & sunt in culpa,

29. Sed id, quod subdit Auersa in illa sua Responsione supra numero 17. non est prætereundum. Dicit enim, quòd homo satisfacit suæ obligationi de peccato vitando, si faciat id, de quo est probabilis opinio, non esse peccatum. Hoc enim omnino est gratis dictum, immo oppositum apparet in humanis; non enim Principes, vel alij Domini hanc satisfactionem solent acceptare à suis ministris, vel seruis, dum aliquid praui, vel in damnum eorumdem operati sunt, quòd, scilicet, probabiliter putarint, se rectè facere, immo exigunt ab eis certitudinem de rectitudine operis, aliter de eis conquæruntur, vel etiam puniunt.

30. Probatur tertiò illicitus vsus Probabilitatum. Quia ipsi Probabilistæ docent, in casibus valde grauibus non licere vti opinione probabili, vt in Sacramentis conficiendis, non esse licitum baptizare *in nomine Genitoris, Geniti, &c.* licet sit probabile, hanc formam esse validam: Non licere Episcopo confirmare cum solo oleo absque balsamo, licet hoc etiam sit probabile; quia, aiunt, adesset periculum damni grauissi ni spiritualis erga proximum. Immo non licere, vti probabilitatibus cum periculo grauis damni temporalis, scilicet, non licere medico propinare ægroto medicamen probabiliter tantùm profuturum, quando morbus est grauis; non licere Regi inferre bellum alteri ab ius tantùm probabile, quia ex bello sequuntur grauissima damna. Ita Auersa cum alijs, quos citat. 1.2. qu. 18. de Bonit. & Mal. sect. 17. §. *Dico tertiò.* Sed in omni vsu probabilitatis adest periculum grauissimi damni, idest, peccati, quo non potest dari grauius; ergo numquam licet vti probabilitatibus. Quia in re illud iure mirandū, quòd, cū interdicant vsum probabilitatum in periculo damni temporalis, mortis, incrementi morbi, amissionis bonorum, &c. permittant tamen in periculo damni spiritualis, & æterni. Sed, & illud vrgendum, quare, dum probabile est, validè conferri baptismum in illa forma verborum, validè conferri confirmationem in oleo tantùm, profuturum ægroto illud medicamen; quare, inquam, non liceat baptizanti, Episcopo, & Medico formare sibi iudi-

cium illud certum reflexum, quòd in omni probabilitate fundari posse dicunt, immo ex eadem oriri, quòd sic baptizando, confirmando, medendo non peccent? Profectò respondebunt, quia salus baptizandi, confirmandi, & ægroti non dependet ex illo iudicio baptizantis, confirmantis, & medentis, sed ex natura rei, scilicet, ex institutione Christi, & vi naturali medicaminis, quare ad effectum intentum inane prorsus esset iudicium illud certum reflexum. Hinc Madernus qu. 4. de Act Humanis ar. 17. nu. 9 dat generalem regulam; quod, cum agitur de sola honestate actionis licitum est sequi probabile, quando verò agitur de damno tertij, non licet. Sic igitur considerent, quòd in præcedenti ratione ostensum est, bonitatem, vel malitiam actus non dependere ex iudicio nostro, vel ex ignorantia, qua putamus, non esse malum, quod malum est, sicut ex ijsdem non dependet, quòd actus sit prohibitus, nec ne, quamuis ex ignorantia inuincibili nostra possit fieri, vt non imputetur ad culpam, sed dependere ex natura actus in ordine ad legem; quare sicut nihil conferret ad salutem baptizati, confirmati, vel ægroti certitudo illa iudicij, ita nec ad euitandum peccatum. Et, quod cum agitur de honestate actionis, agitur de damno æterno nostro.

31. Probatur quartò idem. Quia in materia correptionis fraternæ, concurrentibus simul probabilitatibus oppositis de vtilitate, vel inutilitate eiusdem, tenemur eam adhibere: est enim in præcepto quandocumque adest probabilis spes vtilitatis; (si autem probabilis est vtilitas, probabilis quoque est inutilitas) vt habetur ex D. Thom. 2. 2. qu. 33. ar. 2. ad 3. & ar. 3. corpore, immo ex Apostolo 2. Timot. 2. 26. *Corripientes eos, qui resistunt ueritati, ne quando Deus det illis pænitentiam ad cognoscendam veritatem, & resipiscant à diaboli laquei*; immo, & quandocumque non adest timor deterioris euentus ex peruicacia, & elatione correpti, etiam si opprobria, & temporales afflictiones immineant corripienti, vt eleganter probat Augustinus lib. 1. contra Cresconium cap. 5. & 6.: & omittere illam est peccatum negligentiæ salutis proximi, quod grauissimè detestantur sacra iura præcipuè cap. *Facientis*, dist. 36. vbi dicatur: *Facientis culpam proculdubio habet qui, quod potest corripere, negligit emendare; & negligere, cum possis deturbare peruersos, nihil aliud est, quàm fouere.* Immo Augustinus serm. 16. de verbis Dominis in Euangelio secundùm Matthæum ait, grauiùs peccare negligentem ad corripiendum, quàm ipsum corripiendum: *Si neglexeris, inquit, peior eo factus es: ille iniuriam facit, & iniuriam faciendo, graui se ipsum vulnere percussit: tu vulnas illius contemnis; peior factus es tacendo, quàm ille conuitiando.* Ideo autem est in præcepto fraterna correptio, etiam quando sola probabilitas adest vtilitatis, dùmodo, vt dictum est, non adsit timor deterioris exitus, quia eam adhibendo, & spem habemus lucrandi fra-

di fratris, & certi ſumus nos non peccare; at omittendo, timor adeſt, ne noſtra incuria pereat frater. At in omni vſu probabilitatis adeſt timor, ne actum faciamus deordinatum, & contra legem, ſequendo autem certum moraliter, tuti moraliter ſumus ab eo periculo; ergo in præcepto eſt abijcere probabilitates, ſequi certum moraliter.

32. Fortè diſtinguetur de probabilitate facti, & iuris: etenim in caſu correptionis fraternæ adeſt probabilitas facti, ideſt, vtilitatis emendationis ex ea deſcendentis, cuius ſtante probabilitate certum eſt ius obligans ad correptionem adhibendam. At quando adeſt ſola probabilitas iuris, ideſt, cum incertum eſt, tantùmque probabile, quod ius nos obliget, non adeſt ratio, cur non poſſimus ſequi probabile, ideſt, probabiliter extimare, quod non obligemur, & iuxta hanc probabilitatem operari. Sed quamuis rectè diſtinguatur probabilitas facti, & iuris, ſicut, & factum à iure, non tamen ſoluitur Argumentum fundatum in paritate rationis, quæ ſemper militat. Ideo enim, ſtante probabilitate facti, ideſt, vtilitatis correptionis, eſt in præcepto correptio, quia eam adhibendo certi ſumus, nos non peccare, dimittendo verò incerti propter periculum, ne frater noſtra incuria pereat; ſed ſequendo certum moraliter certi ſumus moraliter (& hoc ſufficit) nos non peccare, ſequẽdo autem probabile incerti; ergo in præcepto eſt, ſequi certum moraliter, non ſequi probabile, eo, inquam, præcepto, quo tenemur vitare periculum peccati.

33. Idem Argumentum fieri poteſt in materia ſubuentionis pauperis, quæ pertinet ad miſericordiam corporalem, ſicut correptio ad ſpiritualem; ſi enim non certum, ſed probabile tantùm ſit, pauperem eſſe in extrema neceſſitate, quæritur, an teneamur ad ſubueniendum. Si enim dicamus, quòd non, omnem humanitatem abieciſſe videbimur; quid enim inhumanius, quàm præ tenacitate proximum periculo exponere, ne pereat? Si autem affirmabimus, ea certè erit ratio, quia ſubueniendo certi ſumus, non peccare, immo rectè facere; abſtinendo autem in periculo ſumus peccati transgreſſionis præcepti de ſubueniendo extremè indigenti. Sic dicendum de vſu opinionis probabilis, & de ſequela certitudinis moralis, ne non alius, ſed ipſe operans pereat.

34. Tandem probatur. Quia plures ex Doctoribus probabilitatum, dum in ſingulis materijs, ſiue caſibus referunt, vel approbant opiniones probabiles, aliquando dicunt, eas eſſe tutas in praxi, aliquando id reticent; ergo ſuomet iudicio oſtendunt, non quamlibet probabilitatem eſſe tutam in praxi, & conſequenter non eſſe fundamentum idoneum illius iudicij certi reflexi, quòd, quiſquis ea vtitur, non peccet. Cum autem eadem ſit ratio de omnibus probabilitatibus, quamdiu meræ probabilitates ſunt, nec pertingunt ad certitudinem moralem, potiùs vniuerſa-

uersaliter doceant, numquam esse tutum vti probabilitate, & certitudinem illius iudicij reflexi exufflent. De qua re ex ipsis rebus humanis, & temporalibus admoneri possunt; nec enim aut militiæ Duces in prælijs, aut mercatores in sectandis lucris, an generaliter homines in suis negotijs dirigendis probabilitatibus contenti sunt; si enim probabilitatibus confisi a concepta postea spe in suis negotijs decidant, vltra damnum, quod patiuntur, prudentum reprehensionibus, vel etiam malignorum irrisionibus expositi sunt; nam, & in hoc verificatur illud Christi Domini Lucæ 16.: *Filii huius sæculi prudentiores filijs lucis in generatione sua sunt*. Hinc etiam merces, quæ mari exportantur, solent a Mercatoribus assicurari, vt dicitur, ne ex periculis nauigationis periculum etiam in suis bonis ipsi subeant. Quare nō debēt Probabilistæ in concernentibus, vel offensam Dei, Vitam, vel Mortem æternam id consulere hominibus, vt probabilitatibus fidant, cum ad euadendam culpam, & reatum pęnæ, si fortè illud opus sit peccaminosum, immo etiam si non sit, quia sufficit ad peccandum liberè se exponere periculo peccati, nihil iuuent probabilitates, immo conferant vlteriùs ad iustam reprehensionem temerariæ, & inconsultæ rationis. Alcibiades Atheniensium solertissimus in discrimine capitis, ne maternæ quidem pietati salutem suam se commissurum asserebat; posse enim ex errore contingere, vt nigrum lapillum pro albo in ferenda sententia assumeret. Sectatores igitur probabilitatum in discrimine salutis æternæ suis probabilitatibus magis, quam Alcibiades matri confidunt.

CAPVT V.

Soluuntur Argumenta pro licito vsu Probabilitatum.

1. PRimum Argumentum sumitur ex definitionibus, quas ipsi Probabilistæ assignant de opinione probabili: quæ duæ sunt. Prima. Est opinio prudenti fundamento innixa. Secunda. Est opinio graui fundamento innixa. Sed licitum est operari ex fundamento prudenti, vel graui; ergo licitum est operari ex opinione probabili.

Respondetur, primam definitionem esse malam, longeque diuersam ab ea, quam assignat Bernardus supra relatus cap. 3.; immo, cum in quæstione sit: an operari ex opinione probabili sit operari rectè, i. prudenter (si enim operatio est prudens consequenter est recta, quia prudentia est recta ratio agibilium) ponitur in definitione tamquam

certum

certum id, quod per oppoſitam ſententiam nullo modo ei conuenire potest; opinio enim, vt conſtat ex Philoſopho primo Poſter., non eſt cum veritate, ſed ſe habet contingenter ad verum, & falſum; at Prudentia definitur ab eodem 6. Ethic. cap. 6. *Habitus verus cum ratione: neceſſe eſt enim*, inquit, *Prudentiam eſſe habitum cum ratione vera*; vnde docet ibidem, prudentiam eſſe virtutem; ergo nullo modo prudentia pertinet ad opinionem. Quod probatur vlteriùs; quia nullus operans cum periculo ſui damni operatur prudenter, ſaltem niſi maior ſit ſpes vtilitatis, quàm timor damni: Sicut enim non eſt prudentis facere opus ex quo æqualis damno vtilitas ſit prouentura, tunc enim inutiliter fieret, atque adeo non prudenter; ita nec facere opus, ex quo ęqualiter dependeat ſpes vtilis, ac timor damni; quicumque autem operatur ex opinione probabili operatur cum periculo ſui damni; ergo non operatur prudenter. Hinc S. D. N. Innocentius XI. damnat propoſitionem illam, quòd, ſemper dum agimus confiſi probabilitate, prudenter agimus. Præterea ineptè dicitur, opinionem inniti fundamento prudenti: potiùs dicendum erat, opinionem eſſe fundamentum ad operandum prudenter; nam fundamentum opinionis ſunt principia vniuerſalia, ex quibus deducitur concluſio opinata; cognitio autem principiorum vniuerſalium non dicitur prudentia.

2. Quod verò opinio innitatur fundamento graui, poteſt concedi; ſed aduertendum eſt, *graue*, & *leue* dici reſpectiuè; vnde aer eſt grauis reſpectu ignis, leuis reſpectu aquæ, aqua leuis reſpectu terræ, grauis reſpectu aeris. Sicut autem in ponderibus elementorum, ita in momentis rationum. Igitur fundamentum, cui innititur opinio probabilis, poterit dici *graue* reſpectu eius fundamenti, cui innititur ſuſpicio, ſcrupulus, vel coniectura; ſed non erit graue quantùm ad vim determinandi agentem ad operandum, cum non remoueat periculum peccati, quare ad hunc finem non eſt fundamentum graue, niſi certitudo moralis. Dicitur enim in cap. *Vbi* de electione, & electi poteſtate in 6. *Vbi periculum maius intenditur, ibi pleniùs eſt conſulendum.* Nullum autem periculum maius, quàm peccati, & damnationis; ergo fundamentum purè probabile, quod non remouet tale periculum, non eſt graue, aut ſufficiens ad determinandum agens ad operandum.

3. Secundùm Argumentum. Qui agit, quod probabile eſt, non agit temerè, immo prudenter, & rectè; ergo licitus eſt vſus probabilitatum. Antecedens probatur primò ex Auguſtino Epiſt. 19. ad Hieronymum, & refertur in cap. *Ego ſolis* diſt. 9., vbi dicit, ſe non putare verum, quod dicunt Scriptores non Canonici, niſi id probabili ratione perſuadere potuerint; ergo ſufficit ratio probabilis ad prudenter credendum, atque adeo ad operandum. Secundò ex cap. *Pro humani* de Homicidio

micidio in 6. vbi dicitur: *Poſtquam probabilibus conſtiterit argumentis, aliquem ſcelus tam execrabile commiſiſſe, nullatenus alia excommunicationis ſententia requiratur*. Vbi Pontifex declarat, ſufficere argumenta probabilia, vt aliquod crimen conſtare dicatur, & procedi poſſit ad ſententiam, ſiue pęnam, & in cap. *Fraternitatis* de Frigidis, & maleficiatis dicitur: *Sententiam diuortij per errorem, licet probabilem, nouimus, eſſe prolatam*. Vbi Pontifex excuſat errorem ſententiæ probabili fundamento innixæ.

Reſpondetur negando Antecedens. Ad authoritates adductas, & conſimiles reſpondet Fagnanus qu.2. de opinione probabili num.100.& 111., vnum tantùm argumentum probabile non ſufficere ad prudenter iudicandum, vel operandum, plura verò ſufficere, quia plura cauſant certitudinem moralem.

Sed hæc Reſponſio non ſatisfacit dicto Auguſtini, nec capitis *Fraternitatis*, vbi ponitur *Probabile* in ſingulari; quamuis aliàs verum ſit, plura argumenta probabilia cauſare certitudinem moralem. Dicendum ergo, quòd in verbis Auguſtini ly *Probabili* non ſumitur pro *Opinabili*, ſiue cauſante opinionem: nam ipſe Auguſtinus 3. contra Creſconi. cap.75. ait: *Probabile quando dicitur, non conſequenter verum*. Idque fatentur etiam Probabiliſtæ; ergo non poterat in loco adducto dicere, ſe perſuaderi ad putandum verum id, quod probabili .i. opinabili ratione perſuadetur. Simitur ergo ibi Probabile pro probando, & recipiendo. Et eodem modo reſpondetur ad textus allatos; de qua re plura dicta ſunt cap. 1. huius Elucubrationis nu. 5. pag.424.

4. Tertium Argumentum. Qui habet aſſenſum opinatiuum ex motiuo probabili non remanet ſuſpenſus, nec verſatur in dubio, vt patet ex terminis, aliud enim eſt aſſentiri, aliud dubitare; ergo licet operari ex opinione probabili. Probatur Conſequentia: Quia Canones id tantùm vetant, ne operemur in dubio, &, vt in dubio ſequamur partem tutiorem.

Reſpondetur: Opinantem non quidem remanere ſuſpenſum, habere tamen formidinem alterius partis, vel ſaltem debere habere, quare eſt quodammodo dubius, non purè, quaſi ex neſcientia, ſed ex inſufficientia motiui non valentis cauſare certitudinem. Non eſt autem licitum, operari cum formidine peccati, vel cum debito habendi talem formidinem; hoc enim eſt, ſe exponere periculo peccati, quod non licet: Quòd ſi quis omne dubium expellit, hoc erit ex voluntate, non ex ratione; atque adeo perinde eſt, ac non curare de peccato.

5. Quartum Argumentum. Si non liceret operari iuxta opinionem probabilem peccarent Doctores probabilitatum, quia inducerent ad peccatum; ſed hoc non eſt aſſerendum, cum plurimi viri Eccleſiaſtici,

& Regularis docti, & pij doceant vsum probabilitatum; ergo, &c.

Ad hoc Argumentum non illud respondebo, quod (si fit ab ipsis Doctoribus probabilitatum) simile est argumento Sacerdotum, Scribarum, & Pharisæorum, dicentium Pilato: *Nisi esset hic malefactor, non tibi tradidißemus eum.* Fundatur enim in propria existimatione, & authoritate. Neque illud, quòd, si, vt ait D. Gregorius cap. *Ad eius* dist. 5., & cap. *Consilium* de reliquijs, & veneratione Sanctorum: *Bonarum mentium est ibi agnoscere culpam, vbi culpa non est*, non est vtique bonarum mentium, ibi eam non agnoscere, vbi probabiliter est. Nec etiam illud Tullij Oratione pro Lucio Muræna: *Iudicium accusatoris in reum pro aliquo præiudicio valere non debere*. Non, inquam, hæc dicam; sed tantùm, quòd doctrina Probabilitatum est noua, & contra Scripturas, Iura, Patres, & rationem, vt ex dictis patere potest. Possunt tamen fortè nonnulli Probabilistarum excusari, qui hæc non attendentes, aliorũ authoritate ducuntur. Nullo autem modo rei agendi sunt Assertores certitudinis moralis, vt nonnullus murmurat, quasi præ zelo non secundùm scientiam, aut feruore contentionis abrepti laqueos animabus parent in via Domini. Deflenda potiùs est miseria sæculi, & agnoscenda mala, quæ attulit longa dies; ea enim factum est, vt frigescente charitate, & inualescente libidine, etiam sinceritas iudicij, rationisque obscurata sit, vt malum non agnoscatur, immo dicatur bonum, ipsique Doctores torrente consuetudinis abripiantur. Quod dolenter potiùs, quàm contumeliosè dixerim; nam idipsum Summi Pontifices, & verbo, & facto declarant, dum tot sententias sæculo plausibiles, communique Modernorum sensu receptas, transfixerunt.

6. Quintum Argumentum. Esset intolerabile onus, si oporteret inuestigare opiniones probabiliores, aut tutiores, aut moraliter certas de omni agibili, atque adeo iugum Domini non esset suaue, neque onus eius leue. Atque hic clamat Caramuel, opinionem nostram esse Iansenianam, quia reddit mandata Dei impossibilia.

Sicut Antecedens Argumentum famæ, atque existimationi, ita hoc quieti consulit Probabilistarum, ne, scilicet, defatigentur inquirendo. Sed si quis dicat, esse pariter intolerabile onus legis Diuinæ, & Ecclesiasticæ per totam vitam seruandæ, & frænandi concupiscentiæ motus, numquid relaxandæ erunt leges, tamquam ad tollendum onus, vel iugum graue? Cum verò singulę materiæ, immo casus disputationibus Doctorum maximè recentium, euentilentur, plurimumque laboris, & temporis speculando opiniones probabiles, improbabiles, probabiliores, tutas, non tutas insumatur, non video quid oneris super imponatur, si non merè probabiles, sed veræ, certæque moraliter sententię doceantur.

7. Sex-

7. Sextum Argumentum. In moralibus non potest haberi certitudo; ergo ad prudenter, siue rectè agendum sufficit probabilitas. Consequentia sequitur, aliter nullus possit prudenter, & rectè agere. Antecedens probatur. Quia, vt ait Philosopus 6. Ethic. cap. 15. *Prudentia non est de necessarijs, sed de contingentibus, quæ possunt aliter se habere*: versatur enim circa singularia, quæ sunt variabilia; vnde in moralibus satis est procedere pingui quadam Minerua, & ratiocinari ex iis, quæ plerumque eueniunt, vt ait idem Philosophus 1. Ethic. cap. 3. & 2. Ethic. cap. 2.

Respondetur: Non posse quidem in moralibus haberi certitudinem per euidentiam, nec tamen sufficere probabilitatem, sed requiri certitudinem moralem, quæ est veluti media inter puram probabilitatē, & euidentiā, & hāc nō vidētur agnouisse, vel noluisse agnoscere Probabilistas, dum quæcumque euidentia non sunt, sub purè probabilibus locant.

8. Sed quænam, & quanta sit ista certitudo moralis, quomodo distinguatur à pura probabilitate, & à quibus causis, siue motiuis generetur, est diligentiùs enucleandum; in hoc enim tota non tantùm sententiæ nostræ explicatio, & defensio, sed etiam aduersæ confutatio consistit: id quod à pluribus, quantum video, vel neglectum, vel negligenter est præstitum, & ab ipso Fagnano non satis dilucidè, & exactè traditum.

Igitur post *dubium* distinguendi sunt quatuor gradus cognitionis: *Leue Indicium*, siue Argumentum, *opinio probabilis*, *certitudo moralis*, & *euidentia*: quorum graduum vnus est perfectior altero; nam leue indicium generat coniecturam, siue suspicionem, siue scrupulum, siue credulitatem temerariam. Opinio probabilis innititur fortiori motiuo, habet tamen formidinem de opposito propter insufficientiam sui motiui, & propter æqualia, vel ferè æqualia motiua contraria, si opinio opposita est etiam probabilis, vel vrgentiora, si illa est probabilior. Certitudo moralis, vel habet motiuum vehemens, siue violentum; vel plura motiua probabilia; nec habet motiua æqualia in contrarium, multò minùs fortiora; quare est cognitio maior pura probabilitate. Euidentia verò habet motiua determinantia, nēcessariò intellectum ad assēsum, & est certa, quòd impossibile sit, rem aliter se habere, siue naturaliter, si est euidentia physica, siue etiam supernaturaliter, si est euidentia metaphysica.

9. Igitur certitudo moralis, vel habet vnicum motiuum vehemens, & violentum, vel plura probabilia. Exemplum primi potest esse in facto Salomonis, iudicantis contra mulierem, quæ volebat diuidi infantem, pro ea, quæ id renuebat; quia, scilicet, fuisset valdè extraordinarium,

narium, & contra communem cursum naturæ, vt mater vellet occidi filium suum; quamuis absolutè, & simpliciter possint matres velle, & causare mortem filij, vt de Medæa, alijsque refertur; itaque iudicium Salomonis non fuit ex opinione probabili, sed ex certitudine morali, causata ex vnico illo motiuo vehementi, siue violento, & ita dicitur c. *Afferte* de Præsumptionibus. Simile est, quod refert Tullius pro Roscio Amerino, Titum Clælium Tarracinensem inuentum fuisse iugulatum in lecto, cum dormiret in eodem conclaui cum duobus filiis suis adolescentibus, quare horum nomen fuisse delatum de Patricidio; quãuis autem neque liber, neque seruus reperiretur, ad quem suspicio illius facti pertinere posset, tamen fuisse adolescentes absolutos, & omni suspicione liberatos, quia planum factum est Iudicibus, eos aperto ostio dormientes esse repertos: etenim incredibile visum est, eos, qui omnia diuina, & humana iura tam nefario scelere violassent, potuisse eodem tempore capere somnum. Itaque, & hæc sententia vnico, non probabili, immo vehementi motiuo innixa fuit. Non absimile est, quod refert Capriata in Historiis Pedemontii, proceres Sabaudię refellisse suspicionem, vel opinionem eorum, qui Christinam Ducissam Regis Galliæ sororem insimulabant, quasi post mortem viri, ex quo filium habebat, res ad Gallorum Dominium transferre moliretur: eo, inquam, vnico, sed vehementi argumento refellisse, quòd, scilicet, incredibile esset, matrem proprium filium paterna hęreditate priuare velle. Item, quod habetur cap. *Veniens* de Presbytero non baptizato, quòd, qui natus est de Christianis parentibus, & inter Christianos est fideliter conuersatus, tam violenter præsumitur, quòd fuerit baptizatus, vt hęc præsumptio pro certitudine sit habenda, donec euidentissimis forsitan argumentis contrarium probaretur. Tandem iudicium Isaac benedicentis Iacob pro Esau; non enim probabili, sed certo moraliter fundamento innixus benedixit, explorata, scilicet, veritate per tactum, qui omnium se nsuũ est certissimus. Quare, etsi errauerit, quia tamen modo valdè extraordinario deceptus fuit, prudenter egit. De ea verò morali certitudine, quæ causatur ex pluribus indicijs, argumentis, probabilitatibus, motiuis in vnum coeuntibus adsunt passim exempla in praxi Tribunalium. Si enim deferatur quis occidisse alium; & probetur, intercessisse inuicẽ graues inimicitias grauibus iniurijs coniunctas, hunc autem, qui defertur, esse virum ferocem, arma tractantem, delituisse in loco, quò erat alius transitusus, auditum strepitum, visum fumum igneum in loco, vbi ille delitescebat, mox illum pauidum iniisse fugam, ingressum Ecclesiam, & alia huiusmodi; hæc, & si quæ alia, reddunt Iudicem non probabiliter opinantem, sed moraliter certum de homicidio ab illo commisso. Igitur plura argumenta probabilia in vnum conuenientia causant mo-

ralem

ralem certitudinem iuxta illud: *Quæ non prosunt singula, multa iuuant*.

9. Fortè dicetur: Per hæc, non exactè explicari, quid sit leuis credulitas, quid Probabilitas, quid Certitudo moralis.

Respondetur: In materia morali, sicut, & legali, non posse dari ita exactas definitiones, sicut in physicis. Propterea enim Philosophus dixit, Ethicam procedere pinqui quadam Minerua, & discurrere ex ijs, quæ accidunt, vt plurimùm: Inde etiam in ijs multa remittuntur iudicio prudentum. Quare immoderati ingenij est in moralibus quærere demonstrationes, vel exactas definitiones; harum enim materia non est capax: pacatis autem ingenij sufficere possunt, quę dicta sunt: Ipsi etiam Probabilistæ non alio pacto, quantùm scio, explicant, aut explicare possunt, quid sit probabilitas per contradistinctionem à leui credulitate, & suspicione; quid maior, vel minor probabilitas, aut quid certitudo illa moralis, quam dant suo Iudici reflexo. In qua re illud est iure mirandum, quòd, cum cognitiones, siue sententias, siue iudicia directa de moralibus reuocent ad probabilitates, iudicio illi reflexo concedant moralem certitudinem, veluti priuilegio speciali, quasi non possint deduci aliæ veritates certò moraliter ex suis principijs. Quòd si aliæ possunt; quare non docent vniuersaliter, requirendam certitudinem moralem in agibilibus, nec sufficere probabilitatem? Sed hoc inde est, quia certitudo illius Iudicij est voluntaria, & conducit ad viuendi libertatem; cæteræ autem, quę sunt ex ratione, libertatem restringunt.

10. Septimum argumentum. In speculabilibus licet defendere opiniones probabiles; ergo in moralibus licet secundùm eas operari.

Respondetur primò, negando Consequentiam; nam in opere ex opinione probabili adest periculum peccati, quod non adest in speculatione.

Respondetur secundò, etiam quantùm ad pura speculabilia, si Doctores, qui ex officio docent, tradunt pro probabili id, quod reuera est probabile, nullo modo peccare; nam exinde in Vniuersitatibus institutæ sunt Cathedræ opposita docentium, vt D. Thomæ, Ægidij, Scoti, Durandi, Nominalium, quatenus vnaquæque sententia ostendatur, & defendatur, vt probabilis. Si autem tradunt pro certo id, quod est probabile tantùm, vel absolutè docent purè probabile relicto probabiliori, nescio, an excusari possint à peccato deceptionis discipulorum, quod videtur innuere D. Bonauentura in 2. dist. 7. ar. 3. quæst. 1. num. 52. & ex eo Fagnanus num. 113. verùm tamen est, quòd aliqui ex affectu erga suam Scholam, siue Doctorem, vel aliâ animi dispositione ita afficiuntur, vt eis videatur verum, & certum id, quod reuera est tantùm probabile.

11. Octauum argumentum. Quando ex duabus opinionibus oppositis vna est probabilis, improbabilis altera, tunc licet sequi probabilem:

lem: aliter oporteret ſequi improbabilem; ergo ſemper licet ſequi opinionem probabilem. Probatur Conſequentia: Quia etiam in illa opinione probabili adeſt formido de oppoſito; ſed hoc non obſtante licet eam ſequi; ergo ſemper licebit, &c.

Reſpondetur negando ſuppoſitum: Si enim vna opinio eſt improbabilis, oppoſita non eſt probabilis tantùm, ſed moraliter certa ex hoc ipſo, quòd illa eſt improbabilis; vnde non adeſt tunc formido de oppoſito, nec enim formidare poſſumus, ne peccemus, quia non facimus id, quod eſt improbabile licitè fieri.

12. Nonum argumentum. Si non licet ſequi opinionem probabilem, quia adeſt periculum peccati, neque licebit ſequi probabiliorem, ſed omnino tenebimur ſequi tutam, ideſt, eam, in qua nullum adeſt periculum peccati; ſed hoc eſt nimis durum; ergo, &c. Probatur Conſequentia: nam etiam in opinione probabiliori adeſt fármido de oppoſito; non enim egredimur fines opinionis, quæ ſemper habet formidinem annexam.

Reſpondetur, Nos non dicere, quòd teneamur ſequi opinionem probabiliorem, relicta purè probabili, ſed abſolutè, quòd teneamur ſequi certã moraliter; vnde neq; licet ſequi opinionem probabiliorem, ſi ea non ſit moraliter certa; & hoc propter ipſam rationem, quæ in Argumento adducitur. Non dicimus autem, neceſſariò ſequendum tutum, ideſt, in quo nullum omnino ſit, neque ex leui credulitate, periculum peccati, immò dicimus, quòd, ſi doctrina ſit certa moraliter, & rationabilior, quàm tuta in ſenſu explicato, illa potiùs ſequenda eſt: Oppoſitum enim eſt vitium conſcientiæ ſcrupuloſæ. Exempli gratia: ſi certa moraliter, & rationabilior ſit ſententia, quæ docet, nos non teneri ſub præcepto mortali recitare officium ante Miſſam, non tenemur ſequi opinionem oppoſitam, licet ipſa ſit omnino tuta; non tenemur, inquam, credere, nos peccare, ſi non recitemus officium ante Miſſã: tunc enim homo optimè agit, quando agit iuxtà rectã rationẽ; ſed, vt ſupponitur, ſentẽtia eximẽs nos ab illa obligatione eſt certa moraliter, & rationabilior, quã oppoſita; ergo rectiſſimè operamur ſecundùm illam, & oppoſitum, vt dixi, dependet ex conſcientia ſcrupuloſa, quæ ſananda eſt, non fouenda. Dummodo opinio, quæ dicitur rationabilior ſit verè rationabilior 1. per ſuperlationem ad ſolùm probabile: nam etiam in coniecturis, vna poteſt eſſe maior altera, nec tamen licitum eſt operari ex coniectura etiam maiori.

13. Superſunt modò argumenta Caramuelis in Apologemate pro defenſione Doctrinæ de probabilitate. Primum eſt: Doctrina, quòd in materia conſcientię non ſufficiat opinio probabilis, vel eſt euidenter vera, vel probabilis; nõ euidẽter vera, quia non demonſtrata; ergo probabilis; ergo in materia conſcientiæ ſufficit opinio probabilis, atq; adeo illa doctrina deſtruit ſeipſam.

Re-

Reſpondetur. Ex hoc argumento, innoteſcere errorem Caramuelis, & cæterorum Probabiliſtarum, non agnoſcentiam medium inter probabile, & euidens, cum tamen admittendum ſit *certum moraliter*, tamquam medium inter illa, vt ſupradictum eſt; ergo doctrina illa non eſt nec euidens, nec purè probabilis, ſed moraliter certa.

15. Secundum. Si non liceret ſequi opinionem probabilem ſequeretur valde difficilia, & ferè impoſſibilia eſſe Dei pręcepta, quod eſt hæreticum, & damnatum in Ianſenio; nam valde difficile, & oneroſum eſſet, in qualibet materia morali inueſtigare opiniones ptobabiliores, vel certas; quare doctrina reijciēs probabilitates eſt affinis hæreſi Iāſenianæ.

Reſpondet Fagnanus ad quintum, & ſextum num. 112. debere erubeſcere, & confundi ſic arguentes, quia loquuntur contra authoritatem Scripturarum, Patrum, & Canonum requirentium certitudinem cognitionis in operando. Reuera autem illam difficultatem ſuperarunt plurimi ex Summiſtis, ſiue Caſuiſtis, maximè recentioribus, qui operoſiſſimè in qualibet materia inueſtigarunt opiniones magis, & minùs probabiles, probabilitatem etiam dantes, vel inueſtigantes in ijs, in quibus non erat. Vt autem opinor, non maioris laboris eſt poſt tantam inueſtigationem, docere certas ſententias, quàm purè probabiles. Illud reuera difficiliorem reddit doctrinam moralem, quòd tot ſpeculationibus, & nouis, & ſuperfluis, & de longè adductis inueſtigari, & muniri cœperunt opiniones libertati, & carni allubentes, relicta puritate, & ſinceritate doctrinæ, quæ in dictis Patrum, ſacriſque Canonibus traditur. Sed, & illud iure eſt conquerendum, Doctores probabilitatum adeo ſatagere, ac pertimeſcere, ne via ad ſalutem reddatur difficilis, nec minimum verò curare, ne appareat valde facilis, immo ad id omni ſtudio eniti, tot probabilitatibus in omni materia inuentis, & traditis, vt nihil fermè ſit, quod non cenſeatur licitum, adeo vt verendum ſit, ne de Eccleſia Chriſti videatur poſſe dici, quod de Athenienſium Vrbe moribus corruptiſſima dixit ille Spartanus: *Athenis omnia honeſta*, quia, ſcilicet, nihil habebatur illicitum. Cum tamen veritas Chriſtus, cuius verba in æternum permanent, viam ſalutis arctam eſſe definierit, Matth. 7. 14., quod, ſaltem inculcante S. memoriæ Alexandro VII. in proœmio ſui primi Decreti, Probabiliſtæ aduertere debuiſſent.

15. Tertium. Certum eſt, nos poſſe ſequi probabilia, non eſt autem certum nos debere ſequi certa; ergo, ſi in materia morali debemus ſequi certa, debemus ſequi probabilia.

Reſpondetur, me in his verbis nullam vim argumenti videre, ſed tantùm petitionem principij, & præſumptionem propriæ opinionis, ideſt, quòd opinio Arguentis, ſcilicet, Caramuelis ſit certa, oppoſita verò dubia, vel falſa. Dicimus ergo, non ſolùm nō eſſe certū, immo eſſe om-

omnino falſum, quòd poſſimus ſequi probabilia, ſumendo ly *poſſe* pro *licere* iuxtà illud: *Id poſſumus, quod iure poſſumus*. Ait enim Auguſtinus lib.3. contra Academicos, cap.15. relatus ſupra cap.2. num.10. non ſolùm errare eum, qui falſam vitam ſequitur, ſed etiam eum, qui non ſequitur veram. Cum autem à parte rei vita, quæ non eſt vera, neceſſariò ſit falſa, neque inter illas à parte rei poſſit cadere medium, oportet fateri, ideo Auguſtinum illa duo diſtinxiſſe, vt doceret, errare etiam eum, qui ſequitur probabile (quod ſequebantur Academici, contra quos ibi arguit) nam probabile iuxtà noſtram cognitionem eſt quid medium inter verum, & falſum; errat autem, qui hoc ſequitur, quia non eſt certus, ſe ſequi verum, atque adeo eſt in periculo ſequendi falſum: & hæc eſt vis argumenti illius. Academici enim, & ſi poſſent dicere, ſe non ſequi falsũ, quia ſequebantur probabile, non poterant tamen dicere, ſe ſequi verum, quia probabile non eſt verum, vt ipſe Auguſtinus dicit 3. contra Creſconium cap.75. à Nobis relatus ſupra cap.1. nu.5.; non ſequi autem verum errare eſt, ait Auguſtinus; ergo omnino errat Caramuel, dum ait eſſe certum, nos poſſe ſequi probabile: & reponi ei poteſt, quòd ait Tullius in Catone: *Quid ſtultius, quàm incerta pro certis habere, falſa pro veris?*

16. Quartum. Quæſtio præſens eſt, an teneamur ſequi opinionem probabiliorem, an ſufficiat ſequi probabilem; ſed ſententia docens ſufficere ſequi probabilem eſt probabilior, quàm oppoſita; ergo eo ipſo, quo ſequimur opinionem probabilem, ſequimur probabiliorem doctrinam; ergo doctrina oppoſita deſtruit ſeipſam. Minor probatur: quia multò maxima pars Doctorum ſequitur illam.

Reſpondetur, primò Quæſtionem non eſſe de debito ſequendi probabile, vel probabilius, ſed ſequendi certum moraliter, vt ſupra dictum eſt. Reſpondetur ſecundò, negando Minorem. Ad probationem dicimus, ex multitudine Doctorum non dari probabilitatem intrinſecam opinioni, ſed tantùm extrinſecam, cui longè ſuperfertur probabilitas intrinſeca cauſata ex rationibus; & hæc eſt in ſententia noſtra, vltra probabilitatem extrinſecam ex Patribus, & Iuribus. Fundamenta enim ſententiæ aduerſæ valde leuia ſunt, & in multis peccant, vt reſpondendo oſtendimus. Sed, & recolendum eſt illud Exodi 23., quòd diminutè refert Fagnanus: *Ne ſequaris turbam ad faciendum malum, nec in Iudicio plurimorum acquieſcas ſententiæ, vt à vero deuies*. Doctores enim probabilitatum iſto corrupto, & exulcerato ſæculo exorti ſunt. Corruptio autem morum peruertit iudicium rationis iuxta illud Auguſtini 3. contra Parmenianum c.11.: *Quidquid ſceleris, & iniquitatis inebriat multitudinem, amittit examinis veritatem*.

17. V. Si tenemur ſequi certum moraliter occurrent milleni caſus, in quibus homo conſtitutus erit in neceſſitate peccandi, ex. gr. iacet fi-

de-

delis moribundus, qui nullo externo signo confessionem petit; quid faciet Parochus? Est enim probabile, quòd illum absoluere non possit; est etiam probabile, quòd sub mortali teneatur absoluere; ergo siue absoluat, siue non absoluat, peccabit mortaliter: Inter hæc autem duo non cadit medium; ergo Parochus erit in necessitate peccandi, nisi vtatur opinione probabili, quòd possit absolnere.

Respondetur, nullo modo esse probabile, Sacerdotem posse absoluere non dantem signa contritionis; non enim per Iudicem potest proferri sententia, nisi cognita causa; absolutio autem est prolatio sententiæ, vt patet per Tridentinum sess. 14. cap. 6. & can. 9., ergo non potest à Sacerdote proferri sententia absolutionis, nisi cognito dolore, siue volũtate pænitentis cupientis absolui. Neque verò possibile est, etiam posito debito operandi ex certitudine morali, vnquam hominem constitui in necessitate peccandi, aliter non sufficienter prouisum esset Generi humano per leges, siue per lumen rationis.

18. VI. Summus Pontifex in materia fidei, & morum sequutus est opinionem probabilem; ergo licet eam sequi. Antecedens probatur ex Bullis in fauorem Immaculatæ Conceptionis, in quibus permittitur, eam teneri, & doceri; immo festum est pro ea institutum cum concessione Indulgentiarum. Hæc autem est materia fidei, quia pertinet ad illud Apostoli prima Corinth. cap. 20. *In omnes homines mors pertransijt, in quo omnes peccauerunt*. Est etiam morum, quia respicit cultum Diuinum: & tamen de Immaculata Conceptione non habetur plusquàm probabilis opinio. Confirmatur. Quia Thomistæ tenentes oppositum excusantur à mortali, vt declarant ijdem Summi Pontifices; neque alia ratione, nisi quia sequuntur probabil[illegible]. Plerumque etiam Pontifices dispensarunt in aliquibus casibus ex probabili opinione, quòd possent.

Respondet Marinarius de Opinione probabili, cap. 4. num. 7. Pontifices in materia Conceptionis non esse sequutos purè probabile, sed certum moraliter.

Sed hoc non sufficit: Defendendum enim videtur, quòd, etiam si Articulus Immaculatę Conceptionis non sit, nisi purè probabilis, adhuc rectè teneri possit, & de eo festum celebrari; ita enim contingit in plerisque alijs, vt in concessione Scapularis Beatissimæ Virginis de Monte Carmelo sub spe liberationis à pænis Inferni, & post mortem à pænis Purgatorij die Sabbati, de quo tamen non habetur plusquàm probabilis opinio; non enim plus contendit Sebastianus ab Alexandro Carmelita peculiari opusculo de hac re: similiter in alijs deuotionibus, siue cultibus à Sede Apostolica permissis.

Reuera autem; vel dicitur, Immaculatã Conceptionem fuisse moraliter certam ante Bullas Pontificum cultum de ea instituentium, vel

redditam certam per eas Bullas. Primum non videtur afferendum, cum antiquiores, & grauiores Scholastici, immo Scholarum Principes oppositum senserint, adeoque communis esset eorum sententia, vt nonnisi pauidè Scotus oppositum pronunciauerit. Neque potest dici secundum, cum ipsi Pontifices, qui sententiam Immaculatæ Conceptionis approbarunt, & festum de ea instituerunt, declararint, se nullum intendere prorsus præiudicium afferre opinioni contrariæ, sed relinquere eam in eodem statu, ac terminis, in quibus rperiebatur: Sic enim loquitur Gregorius XV. in Decreto *Sanctissimus Dominus Noster*. Si autem per huiusmodi decreta, siue Bullas redditus fuisset certus Articulus Immaculatæ Conceptionis, qui antea erat tantùm probabilis, graue præiudicium illatum fuisset oppositæ sententiæ.

19. Igitur est distinguendum: Duo enim affirmat sententia de Immaculata Conceptione: Alterum, quòd non sit contra Scripturas; alterum, quòd insuper vera sit. Quæ duo non solùm non sunt idem, sed nec se consequuntur; nec enim, si non est contra Scripturas, continuò vera est. Quantùm ad primum necessariò dicendum est, illud non esse purè probabile, sed saltem moraliter certum; aliter non potuisset pro Immaculata Conceptione institui festum: sicut enim non caret peccato facere aliquid, de quo probabiliter dubitetur, esse peccatum; ita nec celebrare, aut affirmare aliquid, de quo probabiliter dubitetur, esse contra Scripturas, quia hoc est se exponere periculo hæresis. Igitur hanc moralem certitudinem saltem, si non maiorem, accepit sententia Immaculatæ Conceptionis ex Decretis Pontificum.

Quòd verò ipsa sententia sit vera, concedi potest, non esse redditum certum moraliter ex illis decretis. Nec enim, ni fallor, alio modo conciliari potest fauor Pontificum instituentium festum de Immaculata Conceptione, &, quòd nullum præiudicium oppositæ sententiæ sit allatum ex illo fauore, & institutione.

20. Sed militat argumentum Caramuelis: Si enim est tantùm probabilis veritas Immaculatæ Conceptionis, sequitur, quòd liceat sequi opinionem probabilem, quandoquidem tota Ecclesia celebrat festum de Immaculata Conceptione.

Respondetur ergo, tunc non esse licitum sequi probabile, quando in eo sequendo adest periculum peccati, vt patet ex omnibus, quæ in superioribus Capitibus dicta sunt; At sequendo opinionem probabilem de Immaculata Conceptione nullum adest periculum peccati; maximè enim adesset propter periculum contradicendi Scripturis; sed iam diximus, hoc periculum non adesse; ergo nullum adest. Ipsa verò sententia, & cultus est laudabilis, quia descendit ex deuotione erga Beatissimam Virginem, & eumdem fouet, exibeturq; illi cultus sine vllius præiudi-

iudicio, vel offensa, nisi tantùm diaboli. Sicut enim caderet in magnam eiusdem gloriam, esse certò sine labe conceptam, ita id credere, ex deuotione, siue affectu erga eamdem descendit; ergo meritò vocatur *pia*, & recipienda est illa sententia. Hoc autem non ideo dixerim, quia non putem modo, aut non optem esse certum moraliter illum articulum, quem cupio etiam de fide definiri; sed quia diluendo Caramuelis argumento id necessarium non est.

21. Sed adhuc potest instari; quia saltem adest periculum falsitatis in sententia de Immaculata Conceptione, si ea non est plusquam probabilis.

Respondetur, concedendo periculum, quod non tollitur, nisi per euidentiam, vel per certitudinem fidei diuinæ, vnde etiam, quæ sunt certa moraliter subsunt illi, saltem ex dubio leui; sed ipsum contemnitur, quia adest laudabilis, & pius affectus ex parte voluntatis erga Beatissimam Virginem, quod bonum longè præponderat periculo illius mali intellectualis.

Quòd autem Caramuel dicit, articulum Conceptionis esse materiam fidei, distinguendum est. Si enim materiam fidei intelligit veritatem fide credendam; est manifestè falsum, cum talis articulus nondum fuerit à Sede Apostolica definitus. Si verò intelligit, esse veritatem definibilem de fide, tamquam dependentem à dictis Sacræ Scripturæ, concedendum est; sed de huiusmodi veritatibus plurimæ adsunt Controuersiæ, ac proinde opiniones probabiles inter Theologos, quando non constat dependentia earum ex principijs expressis in Sacra Scriptura. Quare nullius momenti est illa exaggeratio Caramuelis; quòd etiã in materia fidei Ecclesia sequitur purè probabile.

22. Quod insuper subdit Caramuel non solùm est falsum, sed etiam præcedentibus eius dictis oppositum. Ait enim, Summum Pontificem Alexandrum VII. præcipere in sua Bulla, ne reuocetur in dubium Conceptio Deiparæ sine labe. Ex quo infert, à Pontifice distingui actum ab obiecto, itaut actus, idest, assertio Immaculatæ Conceptionis sit prorsus indubius, obiectum verò ipsum, idest, Deiparam esse conceptam sine labe, sit dubium. Vndè putat egregiè muniri suam, aliorumque Probabilistarum sententiã asserentium, operantem iuxta opinionem probabilem esse certum de honestate formali sui actus, incertum de obiectiua, seu, vt aiunt, materiali.

Falsum, inquam, in primis est hoc; Summus enim Pontifex Alexander VII. non definit de fide articulum Immaculatæ Conceptionis, immo in ipso suo Decreto vetat affirmari, quòd tenentes oppositam sententiam peccent mortaliter, multò magis, quòd hæresim teneanr; sed tantùm inhibuit reuocari in dubium voce, vel scripto ad euitandas dissen-

ſiones, & ſcandala, vt patet ex verbis Decreti: eodem modo, ac idem Alexander, & nuper Sanctiſſimus D.N. Innocentius XI. inhibuerunt, ne quis defendat, edat, diſputatiuè tractet, aut prædicet, niſi tantùm impugnando propoſitiones periculoſas, & pernicioſas, quas ipſi damnarunt; qui tamen non inhibuerunt, eas mentaliter teneri, non enim id in ſuis decretis expreſſerunt. Quare cum ipſe Caramuel teneat, veritatem Immaculatæ Conceptionis eſſe purè probabilem, videat, an cum hoc ſtare poſſit, non licere, neque mentaliter, vocari in dubium. Alexander verò VII. non docuit, actum poſſe eſſe certum de obiecto incerto: etenim hoc repugnat, cum obiectum dicatur certum à certitudine actus, ſiue cognitionis, qua attingitur. Certitudo quippe, & incertitudo ſunt differentiæ cognitionum, non rerum; quare, rem eſſe certam non eſt aliud, quàm certa cognitione teneri; ergo repugnat, actum eſſe certum, obiectum incertum: ſicuti repugnat, actum eſſe honeſtum formaliter, & non obiectiuè; cum obiectum dicatur honeſtum, non vt res, ſed vt obiectum, quia, ſcilicet, actu honeſto attingitur, niſi obiectum ſit actus etiam; nam etiam honeſtum, & inhoneſtum ſunt differentiæ actuum, non rerum.

Ad aliam probationem, ideſt, quòd Summi Pontifices plerumque diſpenſarint ex opinione probabili licitæ diſpenſationi; negandum eſt; immo aſſerendum, quòd numquam diſpenſarint, niſi certi moraliter, id ſibi licere: quamuis fortè non ſemper id ex ratione cognouerint, ſed fidem quandoque adhibuerint doctiſſimis, ac pijs viris, qui id aſſeruerint; nam, & ex teſtimonio talium cauſatur certitudo moralis.

23. VII. Adam, & Eua in ſtatu innocentię operati ſunt ex opinione probabili, & inde excuſantur à culpa; ergo licet operari ex opinione probabili: Antecedens oſtendit primò Caramuel in Eua; quia verba Domini de morte ſequutura ex peccato intellexit non aſſertiuè, ſed comminatoriè, cum tamen aſſertiuè dicta fuerint; nec tamen Eua fuit infidelis, quia probabile erat, ea dicta fuiſſe comminatiuè. Secundò in Adam; quia, inquit, Adam ante peccatum comeſtionis peccauit ex nimio amore erga Euam, voluitq; nimium illum amorem, etiã præuiſum, vt cauſam lapſus, ſeu alicuius inconuenientis; ſed quia probabiliter putabat, illum amorẽ licet nimiũ, non eſſe grauiter periculosũ, nec futurũ cauſam ruinę, atq; adeo nõ excedere materiã peccati venialis, ideo excuſatura mortali.

Reſpondetur, hiſtoriam hanc de modo, ſeu cauſa, qua peccauerint noſtris protoparentes, eſſe ipſius Caramuelis inuentum, neque enim ita traditur in Scriptura; & eſſe inſuper improbabilem. Primò enim in noſtris protoparentibus ante lapſum non fuit, nec potuit eſſe opinio, ideſt, aſſenſus ad purè probabile, ſed tantùm aſſenſus ad verum, vt docet D. Thomas qu. 18. de Verit. ar. 6. ſi enim potuiſſet in eis eſſe opinio, potuiſſet etiam eſſe falſa opinio, quia opinio eſt contingens ad

ve-

verum, & falsum; falsa autem opinio est corruptio boni intellectualis, & in statu integritatis neque corruptio boni corporalis poterat inesse, vt patet ex terminis; multò ergo minùs corruptio boni intellectualis. Secundò, propter eamdem rationem non poterat in ipsis esse peccatum veniale, quod etiã docet D.Tho. 1.2.q.89.ar.31., nec sanè profert Caramuel, vnde habeat, quòd Adã ante lapsũ habuerit erga vxorẽ nimiũ affectũ, neq; vnde sciat affectũ illum fuisse venialiter tantùm peccaminosum, & non mortaliter; nam Scotus nimium amorem Angeli erga seipsum putat fuisse mortalem. Tertiò; nec similiter docet, vnde habeat, quòd Adam præuiderit, ex nimietate sui amoris aliquem lapsum, aut incõueniens sequturum; &, quòd insuper voluerit illum amorem etiam præuisum, vt causam talis lapsus, siue inconuenientis. Quartò; nec docet, vnde habeat, quòd Eua intellexerit verba Domini comminatiuè, non assertoriè; & vnde illi probabile fuerit, quòd ea fuerint tantùm comminatoria; si enim nullum fundamentum huiusce suæ credulitatis habuit, iam non fuit illi probabile, sed tantùm imaginatum. Quintò. Nec etiam, vnde habeat, quòd Adam probabiliter iudicauerit, nimium suum amorem erga Euam futurum sibi causam lapsus, non grauis, sed leuis. Omnia hæc sunt inuenta, ne dicam figmenta Caramuelis, quæ saltem ab ipso vt certa produci, vel supponi non debuerunt. Ex communi autem Patrum, Interpretumque sententia, peccarunt Adam, & Eua ex elatione animi, qua noluerunt subiacere diuino præcepto; quam elationem subsequuta est experiendi cupiditas. De qua re sufficiat videre Augustinum 11. de Genesi ad lit. cap.5. & D. Thomas 1.2. quæst.89. artic.3.

24. VIII. Angeli operantur iuxtà opinionem probabilem, & inde excusantur à culpa; ergo idem licebit hominibus. Antecedens probat Caramuel ex pugna Angelorum Danielis 10. vbi habetur: *Princeps Regni Persarum restitit mihi viginti, & vno diebus*. Et deinde: *Michael venit in adiutorium meum*. Quod hac ratione factum esse ait Hugo de S. Charo, & alij, quia Angelus Persarum nolebat, Iudæos exire de Persia, vt populus Persarum, per eos in fide vnius Dei edoceretur: Angelus Græcorum volebat, Iudæos transferri ad Græcos, vt ibi cultum vnius Dei propagarent: Angelus verò Hebræorum, eos à captiuitate liberari cupiebat, ne ex Ethnicorum consuetudine corrumperentur in moribus; ignota autem illis de hac re erat voluntas Dei; & Angeli Græcorum, & Persarum de facto voluerunt id, quod Deus nolebat; Deus enim volebat Iudæos liberari ex captiuitate, & redire ad propriam regionem, vt apparuit ex facto. Cur ergo (inquit Caramuel) non peccarunt in Angeli, volentes oppositum eius, quòd volebat Deus, Quia, inquit, ignorantes inuincibiliter voluntatem Dei habebant argumenta

gra-

grauia, & probabilia, quibus ſuam opinionem fundarent, ſcilicet, quòd Deus vellet id, quod volebant ipſi. Ego non peccarunt, quia ſequuti ſunt probabile: & fortè opinio vnius erat probabilior opinione alterius, & tamen nullus peccauit; ergo non tantùm licet ſequi probabile, ſed etiam relicto probabiliore.

25. Reſpondetur, non ideo illos Angelos non peccaſſe, quia ſequuti ſunt probabile, ſed quia vnuſquiſq; operatus eſt, vt ſuo muneri cõgruebat, procurando bonum, maximè ſpirituale, gentis ſibi in cuſtodiam traditæ; & hoc etiam conceſſo toto eo, quod aſſumit Caramuel. Sicut non peccat filius, qui Patri ægrotanti infert medicos, & medicamina, de quo tamen Deus decreuit, vt moriatur; neque ideo non peccat, quia habet probabilem opinionem de decreto oppoſito Dei. Quod enim fundamentum huiuſce probabilitatis, vel credulitatis? & ſupponimus, nullum haberi. Sed non peccat, quia operatur iuxta pietatem filialem; vnde fortè, etiam ſi ſciret decretum Dei de morte Patris, non peccaret, immo rectè faceret procurando vitam, & ſalutem eius, dummodo à Deo non eſſet ei præceptum oppoſitum. Plerique enim Sancti nouerunt diem mortis ſuæ, Deo illis reuelante, & tamen medicamina pro incolumitate ſumpſerunt; nec dici poteſt, ipſos probabiliter opinatos, Deum velle eos adhuc viuere, ſiquidem Diuinam reuelationem de futura morte habebant. Nulla ergo eſt neceſſitas adſtruendi opiniones probabiles in Angelis de voluntate Dei circa libertatem, vel captiuitatem Iudaicam, vt excuſentur à culpa; qui non tantùm excuſandi, ſed etiam laudandi ſunt, quòd iuxta voluntatem Dei, qui eos illis gentibus præpoſuerat, earumdem procurandæ ſaluti vigilantiſſimè inſiſterẽt. Cumque Caramuel non explicet fundamenta huiuſmodi Angelicarum probabilitatum, non ſanè opiniones probabiles, ſed puras, & gratuitas imaginationes illis tribuit, vel potiùs totum factum eſt pura imaginatio Caramuelis. Abſolutè autem non cadit opinio probabilis in Angelos, vt docet D. Thom. 2. ſent. diſt. 11. ar. 5. vbi quærit: *An in Angelis poſſit eſſe pugna;* propter eamdem, immo fortiorem rationem, qua nos id ſupradiximus de Adam, & Eua in ſtatu integritatis.

Quantùm verò ad pugnam, quæ refertur Danielis 10., ea non aliud fuit, quam relatio contrariorum meritorum, vt ait D. Thom. loc. cit. *Contingit enim,* inquit, *quandoque, vt in diuerſis gentibus inueniantur diuerſa merita ſecundùm quorum diuerſitatem videatur, quòd vna gens alteri ſubeſſe debeat, vel ab eius dominio liberari; ſicut tunc in Iudæis erat, quia Danielis oratio, quantùm in ſe erat, liberationem populi merebatur, ſed peccata populi, & etiam vtilitas, quam Iudæi faciebant in Regno Perſarum, dum per eos notitia Dei diffundebatur, erat in contrarium. Et quia vnuſquiſque Angelus ſecundùm officium ſuum ad examen diuinæ ſcientiæ referebat meri-*

ta ſubditorum, ideo relatio contrariorum meritorum per diuerſos Angelos facta pugna inter Angelos vocatur. Hucuſque D. Thomas. Ex quo apparet, quàm ſine vlla neceſſitate, aut fundamento, immo contra rationem Caramuel induxerit in Angelis oppoſitas opiniones probabiles, quibus innixi non peccarent.

Nonnulla alia Caramuelis Argumenta ex dictis facillimè ſolui poſſunt.

26. Vlterius objicit Madernus tract. 5. de Actibus Humanis qu. 4. ar.8. num.2. Quia, ſcilicet, Machab.2., aliqui, ne violatent ſabbatum maluerunt mortem ſubire, quàm pugnare; at Machabęi decreuerunt pugnare, ne tota gens periret. Ecce, inquit, apud vtroſque erat probabilis opinio; & tamen Machabæi propriam ſequens opinionem probabilem, non peccarunt pugnando; ergo, &c.

Reſpondetur, Machabæos non pure probabile, ſed certum moraliter ſequutos, pugnando etiam die Sabbati, ne gens, & ſancta perirent; vt enim ait Chriſtus ipſe Matthæi 13. Archyſinagogo indignati, quòd mulierem curaſſet in die Sabbati: *Vnuſquiſque veſtrum non ſoluit bouem ſuum, aut aſinum à præſæpio, & ducit adaquare? Hanc autem filiam Abrahę, quam alligauit ſatanas, ecce decem, & octo annis, non oportuit ſolui à vinculo iſto die Sabbati?* Quo oſtendit non poteſtate, qua ſupra legem erat, ſed rationali, veraque intelligentia legis (dixerat enim: *Non veni legem ſoluere, ſed adimplere*) ſe licitè curare in die Sabbati. Si autē Sabbato licebat curare, cur nō etiam pugnare ad tuendam vitam? Certè adhunc finem Iudæi manducabant die Sabbati; cur ergo illicitum putarent repugnare hoſtibus, vt vitam, & ſancta defenderent? Defenſio licet de iure naturæ; cui iuri præiudicare non poterat præceptum poſitiuum de Sabbato ſeruando. Itaque ex parte eorum, qui pugnandum non putabant, error erat ex nimio timore, & non recta intelligentia legis deſcendens, in Machabæis certitudo moralis, in nullo opinio probabilis.

27. Objicit ſecundò. Quia Eccleſia permittit Græcos vti ſuis opinionibus, qui nec conferunt ordines Minores, nec habent Subdiaconatum pro ordine ſacro, nec vtuntur materijs Latinorum in collatione ordinum, ſed impoſitione manuum; non conſecrant in azymo, & pleraque alia Latino ritui oppoſita faciunt; ergo Eccleſia indicat, licitum eſſe vti opinione probabili.

Reſpondetur, hoc Argumento probari, quòd etiam in adminiſtratione Sacramentorum liceat vti opinione probabili de valore Sacramēti, quod damnatur à S. D. N. Innocentio XI., & ipſe Arguens negat eadem quæſtio.ar.14. concluſione 1. & 2. Dicitur ergo primò, quòd, vt ſupra dictum eſt, licet vti opinione probabili, cum non adeſt periculū

pec-

peccati. Secũdò. Quòd vbi non eſt lex, nec præuaricatio, Rom. 4. Tertiò. Quòd permiſſio non ſemper indicat actum permiſſum non eſſe peccatũ, ſed tantùm non punit, vt patet; nam peccata permittuntur: Ea ergo, quæ Eccleſia Græcis præter, vel contra Latinum ritum permittit, vel talia ſunt, in quibus non adeſt peccatum; vel talia, de quibus ipſis non eſt impoſita lex; vel permittit non caſtigando, non vero approbando, ſeu iuſtificando à peccato. Quæ dixerim, quia de ſingulis allatis in Argumento longum eſſet differere.

Sed Arguens illud maximè debebat attendere, quod Græci, quamuis non ſeruantes ritum Latinorum validè conferunt ordines; opinio autẽ probabilis, licet, vt ipſe vult, excuſet operantem à culpa, non tamẽ præſtare poteſt, vt actus fiat validè, hoc enim dependet ex natura rei, vel inſtitutione; nec enim opinio probabilis medici de medicamine profuturo præſtare poteſt, vt medicamen reuera proſit; ſi ergo Græci validè conferunt ordines, quamuis nec materia, nec ritu vtantur Latinorum, inſpicere debebat, non poſſe id ex probabilitate opinionis deſcendere, ſed quia materia, quam adhibent Latini non eſt in ſpecie determinata à Chriſto, ſicut nec ritus; ergo eo Argumento vtendum non erat. Videri poteſt Bellarm. lib. 1. de Sacram. ord. cap. 9.

28. Obijcit tertiò. Iudices ſæpè iudicant ex ſolis præſumptionibus, cap. *Litteras* de Præſumptionibus: cap. *Excommunicamus* § *Qui autem*, de Hæreticis, & cap. *Is qui Fidei* de Sponſalibus; & tamen pręſumptio, & ſi vehemens, violenta, aut violentiſſima, non facit niſi probabilitatem; ergo licet ſequi probabile.

Reſpondetur, poſſe iudicari ex ſolis præſumptionibus, ſi ipſę ſint violentæ, vt patet ex cap. *Afferte* de Præſumptionibus, & ex Gloſa ibi, & ex Cap. *Litteris* eodem titulo; & nos notauimus ſupra cap. 5. num. 9. ſed falſum eſt, quod ait Arguens, immo videtur implicare contradictionem, quòd, ſcilicet, præſumptio, etiam violenta, & violentiſſima non faciat, niſi probabilitatem, nulla enim purè probabilis ratio violentat ad aſſenſum; talis ergo præſumptio facit certitudinem moralem. Sed Doctores Probabilitatum non ſolent diſtinguere probabile niſi ab euidenti: nec agnoſcere certum moraliter, quòd tamen maximè in hac quæſtione cognoſcendum, & diſtinguendum eſt. Caput *Litteras* dicit potiùs oppoſitum eius, quòd intendit Arguens: ſic enim habet §. *Quo circa*: *Quo circa mandamus, quatenus, cum propter ſolam ſuſpicionem, quamuis vehementem nolumus illum de tam graui crimine condemnari, talem, & tantam ſecuritatem recipiatis ab ipſo, &c.* Vbi patet Pontificem inhibere, *ne iudicium in ea cauſa feratur ex ſola ſuſpicione, quãuis vehementi*. Item in Cap. *Excommunicamus*: *Qui autem inuenti fuerint ſola ſuſpicione notabiles, niſi iuxta conditionem ſuſpicionis, qualitatemque perſonæ propriam innocen-*

tiam

tiam congrua purgatione monſtrauerint, anathematis gladio feriantur, ita quòd, ſi per annum in excommunicatione perſtiſterint, ex tunc velut hæretici condemnentur. Vbi Gloſa: *Sola ſuſpicio, ſiue præſumptio purgationem inducit, quod, ſi non faciat, punitur; & intellige, quòd ſit probabilis præſumptio, ſiue ſuſpitio, aliàs non indiceretur purgatio.*

29. Quòd ſi arguens, eo quia propter ſuſpicionem indicitur purgatio, vel requiritur ſecuritas infert, fieri iudicium ex ſola probabilitate, non rectè infert; aliud enim eſt, propter ſuſpicionem iudicari aliquem eſſe reum de eo crimine, de quo eſt ſuſpectus: aliud propter ſuſpicionem indici, vt ſe purget ab ea, & niſi ſe purgauerit, ſubeat aliquā pænam: non enim hoc eſt iudicare, illum reum de crimine, de quo eſt ſuſpectus; ſed rectiſſimè propter ſuſpicionem indicitur purgatio, & non ſe purganti infligitur pęna; nam ſuſpicio ipſa euidens ſupponitur, & eſt culpa, vel eam ſupponit, non ſe purgare. Cæterùm cum ſuſpicio lōgè minor cognitio ſit, qua probabilitas, vt ſupra c.5.n.8. dictum eſt, omnino non poteſt ferri iudicium ex ea ſola, niſi ſit violenta, quæ facit certitudinem. In cap. verò: *Is, qui Fidem* definitur, quod is, qui fidem dedit mulieri ſuper matrimonio contrahendo, ſeu, cum ea contrhaxit per verba de futuro, & cum eadem habuit copulam, ſi poſtea in facie Eccleſiæ ducat aliam, & cognoſcat, tenetur redire ad primam, quia adeo vehementer præſumitur iniſſe cum ea matrimonium, vt non admittantur probationes in contrarium; quia, vt ait ibi Gloſſa, talis præſumptio eſt iuris, & de iure, aduerſum quam non admittuntur probatiònes in foro externo. Sed hoc non eſt iudicare ex qualibet ſuſpitione, ſed ex vehementi, ſiue violenta, quæ non facit purè probabile, immo moraliter certum. Quod verò non liceat iudicare ex opinione minùs probabili, decernit Innocentius XI. in ſuo Decreto. At in foro conſcientiæ, quod ſolùm veritatem intuetur, nec innititur præſumptionibus, ſi ille reuera non contrhaxit matrimoniū cū prima, ſed cum ſecunda, ad hanc licitè accedit, non ad primam.

30. Sed fortè aliquis dicet: In cap. *Afferte*, & in cap. *Is qui Fidem* fit iudicium ex præſumptionibus violentis: at in cap. *Litteras* Pontifex inhibet iudicari, ſeu, condemnari ex ſuſpicione quāuis violenta; ergo iſta iura ſunt ad inuicem contraria.

Hæc quidem difficultas non facit ad præſentem quæſtionem de licito, vel illicito vſu probabilitatum: poteſt videri Gloſſa in cap. *Excommunicamus §. Qui autem* de hæreticis.

31. Obijcit quartò. Quia in cap. *Inquiſitioni* de ſententia excommunicationis dicitur, quòd is, qui credit credulitate probabili, quamuis non euidenti, & manifeſta ſe contrhaxiſſe cum impedimento, *debitum quidem reddere poteſt, ſed poſtulare non debet, ne in alterutro, vel contra*

legem coniugij, vel contra iudicium conſcientię committat offenſam. Ex hoc, inquit, deduco: ſi eſt probabile, quòd adſit impedimentũ, propter quod non poteſt reddere, erit etiam probabile, quod non adſit, propter quod poteſt reddere; ergo licet ſequi probabile; quia ex probabilitate, quòd non adſit impedimentum, excuſatur à culpa reddens debitum, aliter peccaret mortaliter accedendo ad non ſuam.

Reſpondetur, Arguentem facillimè potuiſſe videre, quòd ſi mera probabilitas de nullitate impedimenti, faceret licitam redditionem debiti, faceret etiam licitam petitionem; quod Pontifex negat. Quare è contrario, quia Pontifex negat, in eo caſu eſſe licitam petitionem, inferendum eſt, non licere vti opinione probabili, vt Nos ſupra deduximus c.3.n.13. Nõ ergo opinio probabilis de nullitate impedimenti, quãuis hæc debeat ſupponi ex parte viri, ſed certitudo, quòd in dubio nullus eſt ſua poſſeſſione ſpoliandus, facit tunc licitam in viro redditionem; quia, ſcilicet, vxor, quæ non dubitat, eſt in poſſeſſione ſui iuris ad exigendum, ideoque vir, non ſolum poteſt, ſed tenetur reddere; ſi autem illud naſceretur ex probabilitate illa, vir, et ſi poſſet, non tamen teneretur reddere; quia nec ipſi Probabiliſtæ dicunt, nos teneri ad ſequendũ probabile, ſed tantùm poſſe. Atque id mirum eſt, Arguentem non aduertiſſe. Si autem, & mulier dubitaret, nec ipſa poſſet petere, atqne adeq nec vir reddere. Atque id luculenter expreſſit Pontifex, dum ait: *Ne in altero, vel contra legem coniugij*, ideſt, in non reddendo contra ius coniugis, cui tradidit poteſtatem in corpus ſuum, *vel contra iudicium conſcientiæ*, ideſt, in petendo cum conſcientia dubia de impedimẽto, committat *offenſam*. Ex quo euidenter ſequitur, quòd probabilitas, quæ ſtat cum dubio de nullitate impedimenti, non præſtat, vt coniux dubitans poſſit exigere debitum, atque adeo, quòd non liceat vti probabilitate.

Obiter hic adnotauerim, quod Arguens infert hic eam Conſequentiam. Si probabile eſt, quod adſit impedimentum, erit etiam probabile, quod non adſit. Quam tamen ipſe ar.12. eiuſdem quæſt. nu.4. reprehendit in Caramuele pariter arguente: ſi probabile eſt aliquem peccaturum, probabile quoque eſt, ipſum non peccaturum.

Cumque talia, qualia vidimus, ſint eius Argumenta, quæ, ſcilicet, non tantùm ſoluuntur, ſed etiam redarguuntur, ſintque potiùs ad oppoſitum, quàm ad propoſitum eius, ipſe tamen damnat Argumenta contra licitum vſum probabilitatum, quia, inquit, vt plurimùm æquiuoco laborant, vel accipiendo opinionem probabilem pro dubia, vel pro illa, quæ debilibus tantùm, & parùm firmis rationibus munita eſt. Cum tamen conſtet, & intellectum inter contraria probabilia ex vi ipſorum motiuorum neceſſariò remanere dubium; & nullum purè probabile

eſſe

eſſe firmum, quia nullum eſt certum, quod ex ipſis terminis patet:

31. Poteſt quoque adduci Innocenti. 3. cap. *A Nobis il* 2. de Sententia Excommunicationis, vbi ſic loquitur: *Iudicium Dei Veritati, quæ non fallit, nec fallitur, ſemper innititur: iudicium autem Eccleſiæ nonnumquam opinionem ſequitur, quam, & fallere ſæpe contingit, & falli*. Ergo licet ſequi Opinionem probabilem, cum eam nonnumquam ſequatur etiam iudicium Eccleſiæ.

Reſpondetur primò, quòd, vt ait Auguſtinus 11. Confeſſ. cap. 4.: *Scientia noſtra ſcientiæ Dei comparata, ignorantia eſt*. Rectè ergo Innocentius comparans iudicium Eccleſiæ ad iudicium Dei dicit, Eccleſiam ſequi opinionem: potuiſſet enim quoque dicere, quòd ſequatur ignorantiam, etiamſi nedum certitudinem moralem, ſed etiam naturalem euidentiam ſequeretur.

Reſpondetur ſecundò, Innocentium non loqui de quolibet iudicio Eccleſiæ, vnde ait: *Iudicium Eccleſiæ nonnumquam*, ſed de eo, quo ex externis iudicat interna, quod iudicium, vt rectè ipſe ait, ſæpe contingit falli. Quod patet; quia declarat, non eſſe ab Eccleſia orandum pro excommunicato, etiam ſi ante mortem ſigna pęnitentiæ dederit, ſi ab Eccleſia non fuit abſolutus. Etenim Eccleſia non iudicat iudicio publico quemquam abſolutum apud Deum, qui vinculis Eccleſiaſticæ cenſuræ tenebatur, niſi ab ipſa Eccleſia fuerit abſolutus; in quo iudicio certè poteſt falli, quia poteſt, vt ipſe ſubdit, contingere, *vt qui ligatus eſt apud Deum, apud Eccleſiam ſit ſolutus; & qui liber eſt apud Deum, Eccleſiaſtica ſit ſententia innodatus*. Attamen Eccleſia pro iudicio publico requirit notitiam publicam, quę non habetur de eo, qui ſine abſolutione Eccleſiæ in cenſura eſt defunctus, quamuis pęnitentiæ ſigna dederit. Cęterum Argumentum ipſum poteſt conuerti ad oppoſitum; nam in eo quòd Eccleſia non orat publicè pro excommunicato ante mortem non abſoluto, non format iudicium de eo, ſed potiùs abſtinet à iudicando: quia, ſcilicet, per ſigna externa de eo viſa non habetur certitudo, quòd reuera abſolutionem meruerit a Domino, atque adeo ipſa non format nouum iudicium de eo, ſed permanet in priori; quia, vt dicitur cap. *Sicut nobis* de Sententia Excommunicationis, ſemel excommunicatus ſemper debet cenſeri talis, niſi legitimè probet ſe abſolutum; nec eſt aliter ei credendum, etiamſi rediens à curia Papæ dicat ſe abſolutum, vt addit Gloſa. Ergo ex hoc ſequitur, Eccleſiam non inniti probabilitati, ſed requirere certitudinem.

CONTRA
Nonam Propositionem damnatam
IN DECRETO SANCTISSIMI D. N.
INNOCENTII PAPAE XI.
Die 2. Martij 1679.

Opus coniugij ob solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa, ac defectu veniali.

ELVCVBRATIO
FR. BARTHOLOMÆI RICCII
NEAPOLITANI AVGVSTINIANI.

CAPVT I.

Ostenditur falsitas Propositionis.

1. CVM Decretum prodijt Sanctissimi D. N. D. Innocentij Papæ XI. sexaginta quinque in materia morum Propositiones, tamquam scandalum, & animarum perniciem inferentes, damnantis, & prohibentis (pro quo Decreto gratiæ iugiter agendæ sunt Spiritui Sancto, cuius ductu Apostolica Sedes, calcato in pluribus Doctoribus, ac Scriptoribus humanę sapientiæ spiritu, callem obstruxit traijcientem ad tartara, & semitam pandit ducentem ad pascua salutis) nonnullis, siue insipientibus, siue secun-

secundùm carnem sapientibus, quiue illecebrosis, ac mollibus, quas nostra ætas largiter composuit, opinionibus incubabant, rigidior visa est damnatio nonæ Propositionis. Proinde accidit, vt plurium dubitantium, auersantium, obijcientium quæstionibus, vel potiùs questibus, vocibusque pulsarer, quorum, & si non frangenda contumacia, quæ non erat, curanda tamen infirmitas, & solidanda trepidatio fuit. Pusculum igitur operæ veritati dilucidandæ impendi; quæque ea occasione collegi, publicæ nunc vtilitati trado.

2. Quòd prædicta Propositio falsa sit, meritòque damnata, probatur primò ex Apostolo prima Thessalonicensium cap. 5. *Vt sciat vnusquisque vestrum vas suum possidere in sanctificatione, & honore, non in passione desiderij, sicut, & Gentes, quæ ignorant Deum*. Vult, vt vas, idest, vxor possideatur in Sanctificatione, idest, in Sacramento vnionis Christi, & Ecclesiæ, propter quod matrimonium fidelium confert gratiam ex opere operato: in honore nominis paterni, vel materni, quod exinde comparatur: Non autem in passione desiderij, idest, in affectu libidinoso: libido enim ibi intelligitur *passio desiderij*; vnde Augustinus de Bono Coniugali cap. 2. ly *in morbo desiderij* explicat *victi libidine*. Sed opus Coniugij ob solam voluptatem exercitum est ex passione desiderij, idest, ex affectu libidinoso; nam libido in homine non est aliud, quàm appetitus voluptatis non ductus à ratione; ergo prohibetur ab Apostolo, & adeo grauiter, vt dicatur pertinere ad Gentes, quæ ignorante Deum; ergo saltem est peccatum veniale. Hinc Tobias filius antequam copularetur Saræ coniugi suæ: *Exurge*, inquit, *deprecemur Deum hodie, & cras, & secundum cras: filij quippe Sanctorum sumus, & non possumus ita coniungi, sicut Gentes, quæ ignorant Deum*, idest, ex feruore libidinis. Et subdit: *Domine, tu scis, quia non luxuriæ causa accipio sororem meam coniugem, sed sola posteritatis dilectione*. Tobiæ 8. Ad quæ verba fortè respexit Apostolus loco citato.

3. Secundò probatur ex eodem prima Corinthiorum cap. 7. 5. *Nolite fraudare inuicem, nisi fortè ex consensus ad tempus, vt vacetis orationi, & iterum reuertimini in idipsum, ne tentet vos Sathanas propter incontinentiam vestram; hoc autem dico secundùm indulgentiam, non secundùm imperium*. Vbi Apostolus indulget Coniugibus copulam propter incontinentiam; ergo ea est peccatum: Vt enim ait Augustinus lib. 30. contra Faustum cap. 5. loquens de hoc Ipso dicto Apostoli: *Non conceditur secundùm veniam, nisi peccatum*. Et de Bono Coniugali cap. 10. *Quis ambigat absurdissimè dici, eos non peccare, quibus venia datur?* Quod etiam ait Gregorius Cap. *Nerui*, dist. 13.

Fortè obijcietur: Quia idem Apostolus 1. Corinth. cap. 7. postquam dixit: *Si nupserit virgo non peccauit, tribulationem tamen carnis habe-*

bebunt huiusmodi. Subdit: *Ego autem uobis parco*. Nec tamen per hoc significauit, in nuptijs esse peccatum; ergo, & vbi ait: *Hoc autem dico secundùm veniam*, non significauit peccatum esse copulam inter Coniuges ob solam incontinentiam.

Respondetur, propter hæc Apostoli verba nonnullos putasse, damnari ab eo nuptias, tamquam peccaminosas, vt patet ex Augustino de Sancta Virginitate cap. 16. & 21., quod quidem hæreticum est, & præcedentibus verbis Apostoli contrarium, vbi ait: *Si acceperis vxorem non peccasti, & si nupserit Virgo non peccauit*. Et iterum: *Non peccat, si nubat*.

Dicendum ergo cum eodem Augustino loco citato, verba illa: *Ego autem vobis parco*, non esse referenda ad superiora: *Si nupserit virgo non peccauit*, sed ad immediatè præcedentia: *Tribulationem tamen carnis habebunt huiusmodi*. Sensus enim Apostoli est, nolle se explicare tribulationem carnis, quam patiuntur Coniuges in suspicionibus zeli coniugalis, liberis nutriendis, & educandis, in timoribus, & mœroribus orbitatis. Voluit sanè commemoratione eius tribulationis deterrere aliquantulum fideles à nuptijs, sed modestè, quia non tamquam à re mala, sed tamquam onerosa, & molesta, & ideo, nec tacuit eam tribulationem, vera prænuntians, nec pleniùs explicauit, hominum infirmitati parcens.

4. Probatur 2. ex Augustino pluribus in locis. Primò in hoc ipso, qui modo relatus est. Secundò ex lib. de Bono Coniugali cap. 10. *Concubitus necessarius causa generandi inculpabilis, & solus ipse nuptialis est. Ille autem, qui vltra istam uecessitatem progreditur, iam non rationi, sed libidini obsequitur. Si autem ambo Coniuges tali concupiscentia subiugantur, rem faciunt non planè nuptiarum*. Constat autem, generaliter actus non obsequentes rationi, sed libidini peccaminosos esse, sicuti, & copnlam non nuptialem. Quare reuera in Propositione damnata, de qua loquimur, non rectè appellatur opus coniugij id, quod fit propter solam voluptatem; nam non est opus coniugij, sed libidinis. Item eodem lib. c. 5. *Matronæ, quę viros suos plerumque etiam continere cupientes ad reddendum carnale debitum cogunt non desiderio prolis, sed ardore concupiscentiæ, ipso suo iure intemperanter vtuntur*. Certè autem omnis intemperantia peccatum est. Et rursus: *Et si enim turpe est libidinosè velle vti marito, honestum tamen est, nolle misceri, nisi marito*: *Insuper* (& refertur capite *Quidquid* 32. q. 3.) *In ipsa quoque immoderata exactione debiti coniugalis, quam non secundùm imperium præcipit, sed secundùm veniam concedit Apostolus, vt etiam pręter causam nubendi sibi misceantur, & si praui mores ad talẽ concubitum impellũt, nuptiæ tamen ab adulterio, seu fornicatione defenduntur*. Et passim in toto illo libro id affirmat Augustinus. Item lib. 22. contra Faustum cap. 6.: *Consulta*, inquit, *æterna lex illa, quæ ordinem naturalem conseruari iubet, perturbari vetat, nonnisi propagationis causa statuit hominis*

nis

nis concubitum fieri. Maximè autem id inculcat sermone 244. de tempore, vbi specialiter docet, esse peccatum cognoscere vxorem tempore fluxus menstrui, afferens illud Ezechielis 18. *Ad mulierem menstruatam ne accesseris.* Quod habetur etiam Leuitici 16. & memorat Gregorius Cap. *Ad eius* dist. 5. & subdit: filios ex tali copula conceptos euadere leprosos, Epilepticos, vel etia Dæmoniacos, idque solere accidere filijs rusticorum, quia rustici minùs continent, quàm sapientes. Item, quòd cognoscere vxorem grauidam peccatum fit, & magnæ luxuriæ, vel ebrietatis argumentum; sic enim loquitur: *Sed, quod peius est, sunt aliqui ita luxuriosi, vel ebriosi, qui aliquoties nec prægnantibus vxoribus parcunt.* Et de Bono Coniugali cap. 5.: *Sunt item viri vsque adeo incontinentes, vt coniugibus, nec grauidis parcant.* Dicitque, hos esse animalibus peiores, quæ nonnisi certo tempore coplantur; & contra eos militare dictum Apostoli: *Vt sciat vnusquisque vas suum possidere in sanctificatione, & honore, non in passione desiderij, sicut, & Gentes, quæ ignorant Deum.* Arguit insuper, quòd, sicut Terra sata non amplius seminatur, neque absolutè seminatur, nisi quantùm fructificare potest, ita faciendum est in vxore: Item ex illo Psalm. 50.: *In iniquitatibus conceptus sum;* & ex præcepto Domini ad Hebræos Exodi 19. ne cognoscerent vxores, cum accessuri erant ad montem Sinai: & ex alio Deuteronomij 27., quo interdicebatur esus carnium sacrificij ei, qui nocturnam passus esset pollutionem. Eadem docet lib. 50. Homil. Homilia 50.

5. Probatur 3. ex Hieronymo lib. primo contra Iouinianum, & refertur c. *Origo* 32. quæst. 4., vbi inuehens in eos, qui cognoscunt vxores grauidas: *Imitentur,* inquit, *saltem pecudes, & postquam venter vxoris intumuerit, ne perdant filios.* Quod explicans Glossa, ait: *Perit enim partus ex frequenti concussione.*

Probatur 4. ex Gregorio Cap. *Ad eius* dist. 5., vbi prohibet viris accedere ad vxores, quoadusque, qui genitus est, ablactetur; & reprehendit talem accessum, tamquam causatum ex incontinentia.

Et lib. 12. Epist. cap. 10. ad Interrog. Augustini: *Romanorum semper ab antiquioribus vsus fuit, post admixtionem propriæ coniugis, & lauacri quiescere, & ab ingressu Ecclesiæ paululum reuerenter abstinere. Nec hæc dicentes deputamus culpam esse coniugium, sed quia ipsa licita admixtio coniugum sine voluptate carnis fieri non potest, à sacri loci ingressu abstinendum est, quia voluptas ipsa esse sine culpa nullatenus potest.* Et infra: *Si quis ergo suam coniugem non cupidine voluptatis, sed solummodò liberorum creandorum gratia vtitur, iste profectò de ingressu Ecclesiæ, seu de sumendo corporis Dominici, sanguinisque mysterio suo est relinquendus iudicio, quia à nobis prohiberi non debet accipere, qui in igne positus nescit ardere. Cum verò non amor procreandæ sobolis, sed voluptas dominatur in opere commixtionis,* ha-

habent coniuges etiam de sua commixtione quod doleant.

Probatur sextò ex Anselmo in pri. Corinth. 7. super illa verba: *Hoc autem dico secundùm indulgentiam: Tunc enim solùm coniuges sine culpa sunt in admixtione, cum non pro explenda libidine, sed pro suscipienda prole miscentur. Sed tamen, & illa commixtio, quæ fit pro sola voluptate, veniam accepit propter nuptias*.

Probatur septimò ex Fulgentio Epistola de debito coniugali cap. 3. *Coniugatus ergo, si fornicetur, damnabiliter peccat; si verò thori fidem non deserat, sed in vxore sua naturali dumtaxat vsu aliquantulum intemperatus excedat, non solùm, scilicet, generationem quærens, sed aliquando libidini carnis obediens, hoc equidem sine culpa non facit*. Idem ait cap. 4.

Probatur octauò ex Isidoro lib. 1. de Summo bono cap. 39., vbi ait (& refertur cap. *Non solùm* 32. qu. 7.): *Quæ indesinenter libidini seruiunt, nec mutis pecoribus comparauerim: pecora enim, cum conceperint, vltra non indulgent maribus copiam sui*.

Probatur nonò ex Athenagora in fine legationis pro Christianis, vbi dicit, vxoribus, ex quo grauidæ sunt, viros esse desinere, modumque concupiscentiæ definiri procreatione liberorum apud Christianos.

Ex quibus omnibus patet, aberrare à Patrum Doctrina, & Veritatis regula Propositionem, quæ à culpa veniali absoluit copulam inter coniuges sola voluptatis causa exercitam: deuiare etiã à naturali pudore: ait enim Tullius 1. Offici: *Si quis est paulò ad voluptates propensior, modò non sit ex pecudum genere, occultat, & dissimulat appetitum voluptatis propter verecundiam*. Illa autem propositio, non quamlibet, sed voluptatem ex copula, quæ supra omnes humanæ fronti pudorem ingerit, dicit, sine vlla culpa appeti, & percipi, dum propter se ipsam appetitur. Maximè autem patet, quanto errore, & temeritate Moraines disp. 27. tamquam errorem tribuerit Augustino doctrinam de peccato veniali in copula exercita inter coniuges sola causa voluptatis, asserens, eum disputationis æstu abreptum, in odium hæresis, quam impugnabat, ad contrarium extremum declinasse. Qui proinde grauiter excepitur, & redarguitur à viro eruditissimo, atque in Patribus, & Ecclesiasticis litteris, nec non sæcularibus versatissimo M. Henrico Noris Veronensi Augustiniano in suis Vindicijs Augustinianis cap. 3. §. octauo.

Potest idem probari authoritate Scholasticorum; nam antiquiores, & grauiores Scholastici ita docuerunt. Magister in 4. dist. 31. Albertus Magnus ibidem art. 25. §. Responsio tom. 16. Alensis 2. parte Summæ qu. 147. membr. 2. D. Thom. in 4. dist. 31. qu. 2. art. 3. Bonauentura eadem dist. qu. 3. in fine. Ex Recentioribus Sanchez tom. 3. de Matrim. lib. 9. disp. 11. num. 4. defendens eandem sententiam affert pro ea quinqua-

quaginta Doctores ex Veteribus, & Modernis.

7. Probatur tandem ratione. Quia generaliter, & ex natura rei opus factum ex fine delectationis sensibilis est malè factum; ergo etiam copula inter coniuges ex tali fine. Probatur Antecedens. Quia homo, cum sit rationalis, debet in quolibet opere intendere non bonum sensibile, quod est commune belluis, sed rationis, i. honestum; aliter (vt lepidè alicubi dixit Tullius, & memorat Augustinus 4. contra Iulian. cap. 12.) idem esset bonum arietis, ac Scipionis Africani: debet enim viuere secundùm id, quod in eo excellit, non secundùm id, quod deterius est. Ratio autem excellit, sensus est inferior; ergo debet viuere secundùm rationem, non secundùm appetitum sensitiuum; magna enim est peruersitas contra ordinem naturæ, cum superius seruit inferiori; seruit autem ratio sensui, cum opus facit propter voluptatem sensibilem, tumque homo viuit secundùm carnem, non secundùm spiritum, atque adeo ex disciplina Epicureorum, vt ait Augustinus 14. de Ciuit. cap. 2.; immo viuit more brutorum, vt supradixit Tullius. Ait autem Apostolus Rom. 8.: *Si secundùm carnem vixeritis, moriemini: si autem spiritu facta carnis mortificaueritis, viuetis.* Et; *Non secundùm carnem ambulamus, sed secundùm spiritum. Prudentia carnis mors est. Qui in carne sunt, Deo placere non possunt.* Et S. Ignatius Martyr Epistol. ad Philadelphios: *Si quis beatitudinis finem voluptatem ponat, is neque Dei, neque Christi amans esse potest, sed suæ ipsius carnis corruptor, & idcirco Spiritu Sancto vacuus, & à Christo alienus. Omnes huiusmodi cippi sunt, & sepulchra mortuorum, in quibus dumtaxat nomina mortuorum hominum inscripta sunt.* Sequeretur etiam, hominem esse propter delectationem sensibilem percipiendam; nam vnumquodque est propter suam operationem, qua assequitur suum finem 2. Cæli tex. 3.; ergo, si finis hominis ponitur in perceptione voluptatis sensibilis, sequitur, hominem esse propter talem voluptatem. Sicut enim, quia finis hominis est visio, vel fruitio Dei, rectè dicitur: hominem esse, vt videat, fruaturque Deo; ita si finis hominis esset voluptas sensibilis, dicendum esset, hominem esse propter eā. Cum tamen Tullius dixerit 1. Officior. voluptatem non esse satis dignā hominis præstantia, eamque contemni, & reijci oportere.

Quare hanc veritatem cognouerunt etiam sectæ sæcularis Philosophiæ, vna excepta Epicurea, siue Aristippi, vt dictū est; inter quas Stoici solum *honestum* appellarunt bonum, cætera autem indifferentia, sanitatem, diuitias, voluptates, quia his benè, & malè vti possumus in ordine ad bonum honestum, siue virtutis, vt patet ex Tullio libr. 1. de Fin. & in Tusculanis, & in Libris Officiorum, & ex Augustino 19. de Ciuit. Dei cap. 1. & sequent. Hinc Architas Tarentinus, referente Tullio in Catone, nullam dixit homini perniciosiorem pestem datam à

natura, quàm corporis voluptatem, quę vires animi eneruat, absorbet lumen rationis, & quò vehementior est deteriores parit effectus. Plato, referente eodem Tullio ibidem, eamdem malorum omnium escã appellauit, qua homines sicut pisces hamo capiantur. Aristoteles, quòd vitiosum sit prosequi voluptates propter seipsas claré docuit 7. Ethic. c. 10. *Qui prosequitur,* inquit, *voluptates propter seipsas, & non propter aliud inde proueniens, intemperans est.* Intemperantia autem certè est vitium.

8. Probatur secundò. Si enim liceret intendere tamquam finem voluptatem sensibilem, sequeretur, quòd tunc optimè se haberet homo, quando esset in voluptate sensibili: vniuersaliter enim quælibet res, siue natura tunc est in optimo statu, cum possidet suum finem. Illud autem nescio, an vllus mente sanus asserere possit, cùm delectatio sensibilis impediat proprias, & nobiliores operationes hominis, contemplationem veritatis, & opera virtutum. Hinc Tullius in Hortensio (& refertur ab Augustino 4. contra Iulianum cap. 14.) *Voluptatis motus, vt quisque est maximus, ita est inimicissimus Philosophiæ; congruere enim cum cogitatione magna voluptas corporis non potest. Quis enim, cum vtatur voluptate ea, qua nulla possit esse maior, attendere animo, inire rationem, cogitare omnino quidquam potest? Quis autem tantus est gurges, qui dies, & noctes sine vlla minimi temporis intermissione velit ita moueri sensus suos, vt mouentur in summis voluptatibus? Quis autem bona mente præditus non mallet, nullas omnino à natura voluptates datas?* Similiter Augustinus 4. contra Iulianum cap. 14. *Sæpè de magnis rebus inter epulas non solum cogitamus, verùm etiam disputamus, atque inter ipsos ciborum morsus, & potionum gluctus nihil remissiùs audiendo, dicendoque colloquimur: illa verò* (libido) *etiam quando ad eam bona intentione, hoc est, causa propagandæ prolis acceditur, tamen in ipso opere suo quem permittit aliquid, non dico sapientiæ, sed cuiuslibet rei cogitare? Nonne illi totus animus, & corpus impenditur, & ipsius mentis quadam submersione illud extremum eius impletur?* Et lib. 5. contra Iulianum c. 8. *Quid cogitari potest tunc, quando mens ipsa, qua cogitatur, illa carnali delectatione submergitur?* Et notanda sunt hæc dicta Tullij, & Augustini, quia Propositio damnata, non quamlibet delectationem sensibilem, sed eam, quæ percipitur ex copula, vult licitè intendi.

9. Cum igitur hæc ita sint potest ijs Doctoribus, qui propositionẽ illam voce primitùs, vel scripto defenderunt, vel iis, si qui sunt, qui modò eam taciti tenent, id dici, quod Iuliano defendenti, vt bonam concupiscentiam carnis, ait Augustinus 4. contra Iulianum cap. 14. *Obsecro vos; non sit honestior Philosophia gentium, quàm nostra Christiana, quæ vna est vera Philosophia.*

Et certè Christiana Philosophia vbique damnat quidquid fit ex desiderio

siderio voluptatis sensibilis. Numerorum 34. occiduntur Hebræi, qui concupierunt carnes, quia appetierunt eas ex desiderio voluptatis sensibilis in earumdem comestione; nam aliàs comedere carnes non erat illicitum. Hinc Dauid Psal.105. *Concupierunt concupiscentiam in deserto*; & sepulchra cadauerũ ea de causa interfectorum vocata sunt sepulchra concupiscentiæ. Ecclesiast.5. *Ne sequaris in fortitudine tua concupiscentiam cordis tui*. Et c.18. *Post concupiscentias tuas non eas: si præstes animæ tuæ concupiscentias eius, faciet te Deus in gaudium inimicis venire*. Et c.23. *Aufer à me ventris concupiscentiam, & concubitus concupiscentiæ ne apprehendat me*. Tobiæ 3. *Tu scis Domine, quia numquam concupiui virum, & mundam seruaui animam meam ab omni concupiscentia*. Rom. 6. *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore, vt obediatis concupiscentijs eius*. Et c.7. *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ, & captiuantem me in lege peccati*. Ista autem alia lex non est nisi appetitus carnalis voluptatis. Et c. 13. *Carnis prouidentiam ne feceritis in desiderijs*. Vbi apertè prohibetur prouidere desiderio carnis, idest, operari ex libidine carnis, quæ sequitur voluptates. Galatum 5. *Spiritu ambulate, & desideria carnis non perficietis; caro enim concupiscit aduersùs spiritum, spiritus autem aduersùs carnem. Hæc enim sibi inuicem aduersantur, vt non quæcumque vultis, illa faciatis*. Et paulò post: *Qui autem sunt Christi carnem suam crucifixerunt cum vitijs, & concupiscentijs*. Ex quibus Apostoli sententiis sæpissimè arguit Augustinus contra Iulianum, probans concupiscentiam non esse *bonum*, sed *malum*; quia, contra quod concupiscit spiritus bonus, non est bonum: et, quia nulla pugna est sine malo: &, quia in hac pugna non conamur vincere bonum, sed malum: &, quia cum spiritus inclinet ad bonum, necessariò concupiscentia illi aduersa inclinat ad malum. Quatuor etiam posteriores libri Augustini contra Iulianum ferè toti impenduntur in defensione huius veritatis, quòd, scilicet, concupiscentia, & motus eius, idest, quælibet operatio facta ex fine voluptatis sensibilis, in quam inclinat concupiscentia, sit mala: renuera enim (vt ait Iacobus Apostolus cap.1. suæ Epist.) *Concupiscentia, cum conceperit, parit peccatum*. Et Christus Dominus Matth.5. *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam mœchatus est in corde suo*. Hinc ideò comestio ex fine sustentandi corporis, & copula ad finem propagãdæ prolis peccata non sunt ex eodem Augustino, quia, licet non fiant sine voluptate sensibili, non tamen fiunt propter illam. Maximè autem notanda sunt verba eiusdem 4. contra Iulianum cap.14. consimilia ijs, quæ ex Tullio ante relata sunt: *Quis mente sobrius non mallet, si fieri posset, sine vlla mordaci voluptate carnali, vel arida sumere alimenta, vel humida, sicut sumimus hæc aerea, quæ de circumfusis auris respirando spiramus, sorbemus, & fundimus?* Et post non pauca: *Quis amator spiritualis boni etiã*

sola causa sobolis coniugatus, non mallet, vel sine ista (concupiscentia) *si possit, vel sine tam magna vi eius filios procreare.* (Idem ait 14. de Ciuit. c.16.) Atque hoc modo docet futuram fuisse copulam in Paradiso ante peccatum. Hinc Sancti, & pęnitentes parcissimè, & longo temoris spatio interiecto insipidos, vel etiam amaros sumebant cibos, ne voluptas sensibilis, nedum vt finis, sed neque vt comes, vel pedissequa, quantùm fieri poterat, comestioni accederet. Hinc ipse Augustinus 10. Confess. c.31. *Hoc me*, inquit, *Domine docuisti, vt quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam. Sed cum ad quietem satietatis ex indigentiæ molestia transeo, in ipso transitu insidiatur mihi laqueus concupiscentiæ; ipse enim transitus voluptas est, & cum salus sit causa edendi, & bibendi, adiungit se tamquum pedissequa periculosa iucunditas, & plerumque præire conatur, vt eius causa fiat, quod salutis causa facere, vel dico, vel volo. His tentationibus quotidie conor resistere, &c.* Quo autem fine licitè percipiatur voluptas sensibilis, docet idem Augustinus 4. contra Iulian. cap.14. *Alimentorum*, inquit, *sustentaculis indigemus. Si suauia non sunt, quæ ore sumuntur, nec sumi possunt, & nauseando sæpè respuuntor, & perniciosa sunt cauenda fastidia. Non solùm ergo cibo, sed etiam cibi sapore indiget infirmitas corporis nostri, non propter exaturandam libidinem, sed propter tuendam salutem.* Quod ipsum dixit Tullius .1. Offic. *Victus, cultusque corporis ad valetudinem referantur, & ad vires, non ad voluptatem.* Rursus concupiscentia non est à Patre, idest, à Deo, sed à Diabolo prima Ioannis cap.2. & exorta post originale peccatum in pęnam eiusdem; ergo est mala; ergo operari ex instinctu eius ad finem eius peccatum est; sed concupiscentia (vt pluries dictum est) non est aliud, quam appetitus voluptatis sensibilis, vt patet maximè per Augustinum 10. Confess. à cap.30., & 4. contra Iulian. c.14., & in omnibus operibus contra Pelagianos; ergo aliquid facere ex fine talis voluptatis peccatum est. Adeo autem mala est concupiscentia, vt propter eam trahatur peccatum originale in prolem, quia copula, etiam si non fiat propter concupiscentiā, sed tantùm gratia propagādæ prolis, nō potest fieri sine feruore eius, vt docent communiter Patres, & Scholastici. Si ergo tam magnum malum est concupiscentia, vt, quia ipsa accedit copulæ, trahatur peccatū in prolem, quomodo potest copula, & quilibet actus facti ob finem concupiscentiæ, idest, carnalis voluptatis non esse peccata?

Præterea, vt arguit Augustinus 4. contra Iulianum cap.2. *Quando libido vincit, vincit, & Diabolus, quando libido vincitur, & Diabolus vincitur.* Sed peccatum est vinci à Diabolo; ergo, &c. Rursus. Dum ceditur libidini generatur luxuria ex eodem Augustino eodem lib. c.13.; vt enim subdit ipse c.14. *Vt non fiat malum excedendi*, idest, luxuriandi, *resistendum est malo concupiscendi.* Sed actus, per quos generatur vitium luxuriæ

luxuriæ proculdubio mali sunt; ergo cedere libidini, idest, operari ex fine voluptatis sensibilis malum est. Quare videant Doctores Propositionis, contra quam disputamus, an ex frequente copula ob finem voluptatis generetur habitus ad eumdem actum inclinans; si enim generatur, illa erit luxuria, quæ sine dubio vitium est. Si autem negant generari, conuincuntur ex principio illo certissimo, & vniuersali, quòd *ex frequentatis actibus fit habitus*.

Postremo. Motus primò primi, idest, desideria indeliberata voluptatis sensibilis sunt mali, adeo vt Apostolus Roman. 7. dicat, non se operari illos, sed peccatum, quod habitat in carne sua, idest, concupiscentia; ergo consentire illis peccatum est; ergo intendere deliberatè finem voluptatis sensibilis in quocumque opere peccatum est.

Probatur tertiò alia ratione naturali. Quia finis naturæ non est delectatio sensibilis, sed opus; ergo operari ad finem delectationis sensibilis est contra ordinem naturę, atque adeo peccatum lege naturæ. Antecedens probatur. Quia natura non dedit animalibus facultatem ad edendum, aut cibos, vt delectentur in comestione, sed vt nutriantur, sicut etiam plantis ad eumdem finem dedit alimenta. Aliter ægroti, qui non solùm non delectantur, sed etiam stomachantur in cibo, operarentur contra ordinem naturæ, dum comedunt, atque adeo peccarent. Similiter non dedit animalibus potentiam generandi, aut semen, vt delectentur in actu seminationis, sed ad conseruandam speciem per propagationem, ad quem finem dedit etiam semina hærbis, plantis, & alijs non sensitiuis: posuit autem delectationem in comestione, & seminatione concomitanter, ne ægrè fierent illi actus, qui sunt necessarij ob bonum naturæ; ergo copula etiam inter coniuges ob finem voluptatis sensibilis est contra ordinem naturæ, atque adeo peccatum lege naturæ.

11. Ex quibus omnibus apparet, nòn solùm à Sacra, & Christiana Doctrina, verùm etiam à saniori Philosophia gentium exorbitasse Doctores, qui illā copulā ab omni culpa excusarūt, sicut eos, qui sūptionem cibi, & potus vsque ad satietatē percipiendæ gratia voluptatis iustificarunt (quod etiam damnatum est in eodem Decreto S. D. N. Propositione octaua) docentes enim, licitum esse expetere voluptatem sensibilem propter ipsam, Epicuri, vel Aristippi Doctrinam, quam omnis omnium gentium, ac sęculorum damnauit honestas, in Ecclesiam Christi imprudentes inuexerunt.

Sed illud etiam cauendum, quòd ex eorum sententia Pelagianorum fouetur error contendentium, concupiscentiam carnis, contra quam militat spiritus, esse bonum: si enim aliquis actus ex eius instinctu, i. ex fine sensibilis voluptatis, in quam illa inclinat, elicitus non est ma-

est malus, sequitur, ipsam non esse malum, & vitium; nullus enim actus descendens de vitio potest non esse malus. Neque dici potest, in coniugibus propter nuptias actum libidinis reddi non malum: hoc enim adeo absurdum est, vt nec ipsum Iulianum Pelagianum acerrimum cõcupiscentiæ vindicem id dicturum fuisse putauerit Augustinus 4. contra Iulian. c.2. *Neque enim*, inquit, *dicturus es, in coniugibus bonam esse libidinem, in Sanctis autem, uel Virginibus, uel continentibus malum*. Quòd enim ex natura sua malum est nullo modo potest reddi non malum; & nuptiæ non sunt ad laxanda concupiscentiæ fræna, sed ad eam in licitum modum restringendam, vt sæpissimè, præcipuè in Libris cõtra Iulianum, & de Nuptijs, & Concupiscentia docet idem Augustinus.

CAPVT II.

Soluuntur Argumenta pro copula licita inter Coniuges ob solam voluptatem.

1. PRincipale fundamentum damnatæ sententiæ est, quòd matrimonium ad duplicem finem fuerit à Deo ordinatum, idest, non tantùm ad procreandam prolem, sed etiam in remedium libidinis; ergo, etiam si copula à Coniugibus exerceatur ob solam voluptatem, quam expetit libido carnalis, carebit omni peccato, tamquam adhuc tendens in debitum finem. Antecedens probant ex Apostolo prima Corinth. 7. *Propter fornicationem vnusquisque suam vxorem habeat, & vnaquæque suum virum*. Et: *Nolite fraudare inuicem, nisi fortè ex consensu ad tempus, vt vacetis orationi, & iterum reuertimini in idipsum, ne tentet vos Sathanas propter incontinentiam uestram*. Et: *Si se non continent, nubant; melius est enim nubere, quàm uri*. Addunt, & illud Christi Domini Matthæi cap. 5. 33. & cap. 19. 9. *Omnis, qui dimiserit uxorem suam excepta fornicationis causa, facit eam mœchari*. Potest etiam ea ratione probari; quia nisi asseratur ordinatio matrimonij etiam ad sedandum ardorem libidinis, sequitur, quòd copula inter Coniuges ob solum finem voluptatis sit peccatum mortale, sicuti in solutis; quod non est asserendum. Quia autem, cum institutum est à Deo matrimonium in Paradiso Terrestri, nondum aderat libido carnis, quæ exorta est post peccatum (quod etiam notauit Augustinus 3. contra Iulianum cap. 26.) atque adeo dici non potest, tunc institutum in remedium libidinis, quæ non erat, ideo dicunt, extensum esse ab ipso Deo ad hunc finem post exortam libidinem: vel, quòd

quòd ex præſcientia futuræ libidinis etiam ab initio inſtitutum eſt in remedium illius. Gratianus autem 32. qu.2. cap. 2. duplicem diſtinguit inſtitutionem matrimonij,alteram in Paradiſo, *vt eßet*,inquit, *immaculatus thorus, & honorabiles nuptiæ,ex quibus ſine ardore conciperent,ſine dolore parerent*: Alteram extra Paradiſum poſt exortam libidinem, *ut infirmitas prona in ruinam turpitudinis honeſtate exciperetur coniugij*;Et probat ex illo Apoſtoli mox relato: *Et iterum reuertimini in idipſum, &c. Qui ergo*, inquit, *propter incontinentiam in naturalem redire uſum monentur, patet, quòd non propter filiorum propagationem tantùm miſceri iubentur. Non tamen ideo nuptiæ malæ iudicantur, quod enim prҽter intentionem generandi fit non eſt Nuptiarum malum, ſed eſt ueniale propter nuptiarum bonum*. Ex quibus patet, Gratianum non excuſare à culpa veniali copulam inter Coniuges ob ſolam voluptatem,quamuis putet, matrimonium inſtitutum etiam in remedium libidinis. Quæ duo quomodo cohæreant, nec ipſe explicat, nec Ego video. Sed, & cum dicit, Apoſtolum iubere Coniugibus, vt miſceantur non tantùm propter procreationem filiorum, manifeſtè fallitur, cum Apoſtolus id non iubeat,ſed indulgeat: ſic enim loquitur: *Hoc autem dico ſecundùm indulgentiam, non ſecundùm Imperium*. Et ſi illud iuberet Apoſtolus, non eſſet peccatum veniale illud exercere, quòd tamen admittit Gratianus.

2. Reſpondetur, de illa extenſione matrimonij non conſtare, multò minùs de duplici inſtitutione. Nam poſt peccatum non legimus niſi ſententiam maledictionis Diuinæ ad Euam: *Multiplicabo conceptus tuos; in dolore paries filios*. Per quæ certè non ſignificatur conceſſio copulæ inter Coniuges ob ſolum finem voluptatis. Nec poteſt dici, aut extenſum, aut ſecundò inſtitutum matrimonium,cum Deus dixit ad Noe Geneſis 9. *Creſcite, & multiplicamini, & replete Terram*; nam, cum multa ſҽcula præterijſſent ante illam extenſionem, vel inſtitutionem, peccaſſent tunc temporis Coniuges,exercendo copulam ob ſolam voluptatem, fuiſſetque diuerſitas quantùm ad iura matrimonij inter Coniuges ante Noè,& poſt ipſum; quod certè non eſt dicendum. Verba ergo illa continēt benedictionem Domini largientis fæcunditatem Noè,& filijs eius, vt repararetur genus humanum, non extenſionem, aut nouam inſtitutionem matrimonij.

Quòd verò Deus ante peccatum nuptias inſtituerit in Paradiſo in remedium libidinis, quam præſciebat futuram ex peccato, eo ſenſu accipiendum eſt, ſi tamen admitti debet, vt, ſcilicet, ex copula ordinata ad procreationem liberorum ſedaretur etiam impetus libidinis, haberetur que ex ea duplex effectus, proles, & libidinis temperies; non verò, quòd inſtituerit exercendam copulam ad extinctionem tantùm libidinis. Cum enim omnis actus ordinatus ad finem voluptatis ſenſi-

bilis

bilis lege naturæ malus, vt cap præcedenti probatum est, non est dicendum, Deum generaliter dispensasse in lege naturæ, maximè cum grauior sententia doceat, Deum in hac lege dispensare nec posse. Idem autem est habere pro fine extinctionem libidinis, ac habere pro fine voluptatem, ad quam inclinat libido, & sine qua non quiescit, vt magis infra patebit num. 11. Igitur sedatio libidinis est effectus consequens copulam exercitam ad procreandos liberos, idque ex natura sua, quare propter hoc non erat opus speciali institutione, aut ordinatione Dei.

Fortè adducetur Chrysostomus hom. 3 de Verbis Isaiæ: *Vidi Dominum*, vbi manifestè videtur docere, mulierem datam in adiutorium homini ad sedandã libidinem: Volens enim ostendere, adulteros nullam habere excusationem de peccato suo, sic loquitur: *Verùm hic quoque* (adulter) *dixerit aliquis, compellitur naturali concupiscientia: At non permittit elabi uxor, quæ illi sorte obtigit, sed instat eripiens illi ueniam. Ob id enim matrimonium, & huius legitimus usus permittitur, ne quid horum excusare possit maritus. Hanc ob causam data est illi mulier adiutrix, vt efferuescentem naturam coerceat, vt concupiscientię fluctus sedet.*

Respondetur Chrysostomum, vel intendere, quod non possit excusari adulter a grauitate peccati adulterij, qua quoties libidinis æstro perceretur, posset minori. i. veniali tantùm culpa vxori coniugi, & sic euitare maius peccatum adulterij: vel altiùs, & sublimiùs, quòd illa tantùm de concupiscentię vi excusatio legitima sit, quæ ducit vsq; ad ducẽdam, cognoscendamque vxorem propter liberos procreandos, dicente Apostolo. *Si se non continent, nubant*; nam aliàs, vt Augustinus ait de Bono Coniugali cap. 10.: *Nullus perfectus quærit habere filios, nisi spiritualiter*, ideoque, vt idem obseruat de Adulterinis coniugijs cap. 12. Apostolus non ait: Si non habent filios, sed: *Si se non continent, nubant*: atque adeo non prætendenda est vis libidinis vsque ad excusanda adulteria, cum in hoc statu perfectionis, & instante fine sæculi tantùm excusare valeat consilium, siue voluntatem ducendæ, cognoscendæue vxoris ad procreandos liberos; si autem vltra pergat, frænanda est.

Ex verbis Apostoli non plus habetur, nisi, quòd coniux teneatur reddere debitum Coniugi, etiam petenti ex sola libidine, &, quòd illud reddendo, non peccet. Ad summum, quòd propter incontinentiam Coniuges potiùs debeant vti copula inter se, quàm extra; non quia hoc bonum sit, sed quia est minùs malum, quàm adulterium. Et in hunc finem etiam referenda sunt verba Domini: Qui enim dimittit Coniugem, exponit eam periculo Mæchiæ, si illa continere non possit. Igitur nullo fundamento neque ex Scripturis, neque ex Patribus, neque ex ratione asseritur illa extensio, vel secunda institutio matrimonij.

3. Quantùm verò ad illud, quòd nisi asseratur illa extensio, sequitur,

tur, copulam inter coniuges ob solam voluptatem esse peccatum mortale. Respondetur, id non sequi; & affertur ratio, quare illa non sit mortalis ex Augustino libro de Bono Coniugali cap. 11. *Tantum, inquit, ualet ordinatio Creatoris, & ordo creaturę, ut in rebus ad utendum concessis, etiam cum modus exceditur, longè sit tolerabilius, quàm in eis, quæ concessę non sunt, uel unus, uel rarus excessus; & ideo in re concessa immoderatio coniugis, ne in rem non concessam libido prorumpat, toleranda est. Hinc est etiam, quòd longè minùs peccat quamlibet assiduus ad uxorem, quàm, uel rarissimus ad fornicationem.* In quibus verbis ea, vt patet, vis rationis adest; quia ex institutione matrimonij facta à Deo conceditur coniugibus mutua potestas in corpora quantùm ad copulam, ideoque, si eam exercent non ad debitum finem procreandæ prolis, sed ad percipiendam voluptatem, non vtuntur re non concessa, sed immoderatè re concessa, & ideo non peccant mortaliter, sicut soluti, quibus non est concessa copula. Patet hoc in vsu ciborum; qui enim habet licentiam vescendi paschalibus in Quadragesima, si ampliùs comedat, quàm necesse sit ad sustentationem corporis, non mortaliter, sed venialiter tantùm peccat, nisi etiam notabiliter lædat valetudinem: Qui verò eam licentiam non habet, peccat mortaliter, etiam si parum comedat.

4. Fortè dicetur. Non est tradita potestas mutua coniugibus in corpora, nisi ad finem procreandæ prolis; ergo dum vtuntur ea ad finem voluptatis excedũt limites potestatis; ergo nõ vtũtur re cõcessa, immo re nõ concessa; ergo, vt possint excusari à mortali dicendum est, nuptias institutas etiam in remedium libidinis; quo posito, etiam à veniali excusabunt.

Resp., quòd limitatio illa *finis* non tollit à Coniugibus potestatẽ mutuam in corpora quantùm ad copulam, immo eam supponit, sed tantùm inducit ordinem seruandũ in copula, idest, 1. referri ad procreandã sobolẽ, vt sit omnino inculpabilis. Quare ex carẽtia illius finis, seu ex inductione alterius tantùm fit, vt sit vsus immoderatus, seu, non legitimus rei concessæ, non verò, quòd sit vsus rei non concessę. Patet etiam hoc in cibis: Conceditur enim cibus, & potus ad nutriendum, nec tamen comedens ex solo fine voluptatis vtitur re non concessa, sed immoderatè re concessa; quare peccat vnialiter tantùm, nisi notabiliter lædat suam salutem. Similitudo est Augustini lib. de Bono Coniugaii cap. 16. vbi sic loquitur: *Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis; quod est autem in sustentanda vita illicitus cibus, hoc est in quærenda prole fornicarius, vel adulterinus concubitus. Et quod est in luxuria ventris, & gutturis illicitus cibus, hoc est in libidine nullam prolem quærente illicitus concubitus. Et quod est in cibo licito nonnullus immoderatior appetitus, hoc in coniugibus venialis ille concubitus.*

 5. Sed

5. Sed fortè replicabitur: Non est inspiciendum, an mulier, cum qua initur copula, sit concessa, sed: an copula ipsa; sed hęc non conceditur, nisi ad suscipiendam prolem; ergo qui eam ob alium finem exercet, actum exercet non concessum; ergo peccat mortaliter.

Respondetur, Antecedens esse verum, quantùm ad decernendum, an copula sit omnino inculpabilis: sed ad decernendum, an sit lęthalis, an venialis, inspiciendum est, an illa, cum qua exercetur, sit concessa, necne: aliter nihil operaretur potestas mutua in corpora tradita coniugibus: si enim hęc aliquid operatur, profectò coniux exercens copulam cum sua vtitur re concessa; ex hoc autem sequitur, quòd, etiam si ea vtatur ad percipiendam voluptatem, peccet venialiter tantùm, quia non vtitur re non concessa, sed immoderatè re concessa. Sicuti ad decernendum, an comestio sit omnino inculpabilis, inspiciendum est, an sit ad finem substentandę vitę, & non plus, quàm illi fini sufficiat; sed ad decernendum, an sit læthalis, vel venialis, inspiciendum est, an sit de cibis concessis, an non. Quare Consequens, quod infertur, verum est, scilicet, exerceri à coniuge actum non concessum, quando exercet copulam propter voluptatem, immo id est, quod nos contendimus in hac quæstione. Sed vltimum, quod infertur, 1. eum peccare mortaliter, falsum est, neque ex antecedentibus benè infertur; potest enim fieri actus non concessus in re, vel de re concessa.

Adhuc dicetur: Augustinus 4. contra Iulianum cap. tertio in fine, excusat à mortali coniuges exercentes copulam ex ardore libinis propter Sacramentum nuptiarum Christianarum. Sic enim loquitur: *Si voluptas vicerit, & propter seipsam, non propter filios propagandos fieri aliquid extorserit, veniale peccatum sit propter nuptias Christianas*; ergo non ideo excusatur à mortali illa copula, quia est vsus rei concessæ, licet immoderatus.

Respondetur, non ex vi Sacramenti nuptiarum excusari illam copulam à mortali, aliter in Hebræis, & Gentibus, in quibus nuptię non sunt Sacramentum esset mortalis, & per Sacramentum Ecclesiæ laxarentur fræna libidini, & daretur largior facultas exercendi venerea, quod nullo modo est dicendum, quinimo virtute illius Sacramenti creditur donari coniugibus, non tantùm fęcuditas, sed etiam castitas coniugalis, vt, scilicet, non tantùm non adulterent, sed etiam continenter seipsis vtantur ad finem tantùm procreandæ prolis. Augustinus autem memorat ibi nuptias Christianas, quia Christianis, & inter Christianos loquebatur.

Potest tamen saluari illa extensio, quam dicunt, matrimonij in remedium libidinis in hoc sensu, quòd, scilicet, exorta libidine post peccatum, matrimonium vltra procreationem prolis, sortiatur etiam ef-

fectum

fectum ſatiandę libidinis, quem antea non habebat,&, quòd poſſit exerceri propter finem libidinis culpa tantùm veniali, & reddi debitum abſque vlla culpa. Nullo verò modo ita eſt intelligenda, quaſi licitè poſſit intendi ſolus finis ſatiandæ libidinis.

6. Ad loca adducta ex Apoſtolo, Reſpondetur ſingillatim. Ad primum dicitur, illum eſſe conſilium datum incontinentibus ad vitandum maius malum fornicationis, adulterij, &c. propter quod etiam dicit: *Quòd ſi ſe nō continent, nubant*. Vt enim ait Auguſtinus de adulterinis coniugijs cap. 12. *Illi infirmitati voluit Apoſtolus ſubueniri honeſtate nuptiarum; Non enim ait: ſi filios non habent, nubant, ſed; ſi ſe non continent, nubant*. Ex quo deducit idem Auguſtinus de Bono Coniug. cap. 10., quòd modò ratio nubendi debeat tantum eſſe periculum incontinentiæ, non deſiderium ſuſcipiendi liberos; nam modò, vt ipſe ſubdit, nullus perfectus quærit habere filios, niſi ſpiritualiter. Idem habet lib. de Sancta Virginitate, cap. 9. Hinc coniuges ex conſenſu continentes incomparabiliter laudantur ſupra generantes liberos.

7. Sed dicetur: Si ad vitandam incontinentiam eſt nubendum, etiam ad eumdem finem erit exercenda copula inter coniuges, quamuis non intendatur ſuſceptio liberorum; nam ideo nubitur ad vitandam incontinentiam, vt per copulam nuptialem frænetur libido à fornicationibus, & adulterijs; ergo, ſi nubere ad euitandam incontinentiam nullum eſt peccatum, neque erit peccatum copulari coniugi ad eamdem vitandam, etiam ſi non intendatur ſuſceptio liberorum.

Reſpondetur, Apoſtolum non dicere: *Si ſe non continent, copulentur*, ſed: *nubant*. In voluntate autem nubendi includitur eſſentialiter intentio ſuſcipiendi ordinatè liberos, aliter non eſſet voluntas nubendi, ſed fornicandi. Nuptiæ quippe eſſentialiter ordinatæ ſunt ad ordinatam ſuſceptionem liberorum. Vult ergo Apoſtolus, vt qui ſe non continent, nubant, non quaſi intendendo pro fine primario extinctionem libidinis per copulam, immo talis finis debet eſſe ordinata ſuſceptio liberorum, ſed pro ſecundario, ſeu conſequente primarium, ſeu pro cauſa non finali, ſed excitante, & impulſiua iuxta morem loquendi Iuriſtarum, quia ex copula exercita ad procreationem prolis ſequitur etiam extinctio libidinis; Cum ergo dicitur: *ergo ſi nubere ad euitandam incontinentiam nullum eſt peccatum, ſequitur, &c.* Reſpondetur. Quòd nubere propter illud tanquam finem adæquatum, vel primarium, peccatum eſt; tamquam propter effectum conſequentem copulam ordinatam ad ſuſceptionem filiorum, non eſt peccatum.

Dictum Chriſti Domini ſolùm retrahit viros à dimiſſione Coniugum, quia exponunt eas periculo Mæchiæ, quę eſt grauius peccatum, quam petitio copulæ a coniuge ob ſolam voluptatem, non verò iuſtificat à peccato hanc copulam.

8. Superest modo explicandum: Si petitio copulę ob solam voluptatem est veniale, an reddere debitum coniugi ex tali fine petenti sit peccatum?

Et omnino Respondendum negatiuè. Nam Apostolus non indulget, sed præcipit reddere debitum prima Corinth. 7. *Vxori vir debitum reddat, similiter autem, & vxor viro. Vxor sui corporis potestatem non habet, sed vir: Similiterautem, & vir sui corporis potestatem non habet, sed vxor*. Nec audiendus est Theophylactus, hæc verba Pauli explicans de debito beneuolentiæ, & de potestate quantùm ad non faciendam alteri copiam sui sexus; nam hæc explicatio non consonat verbis sequentibus Textus: *Nolite fraudare inuicem, nisi fortè ex consensu ad tempus, & iterum reuertimini in idipsum, ne tentet vos Sathanas propter incontinentiam vestram*. Super quem locum potest videri Lyranus. Ergo Apostolus pręcipit reddi debitum, peccatum autem præcipi non potest; ergo non est peccatum reddere debitum; immo est actus Iustitię, quia datur coniugi, quod ei debetur, vnde & *Debitum* vocatur. Hinc Augustinus de Bono Coniugali cap. 10. *Debitum non exigere, sed reddere coniugi, ne fornicando damnabiliter peccet, ad personam pertinet coniugalem*. Et cap. 6. *Debent sibi coniugati non solùm ipsius sexus sui commiscendi fidem, liberorum procreandorum causa, verùm etiam infirmitatis inuicem excipiendæ ad illicitos concubitus euitandos mutuam quodammodo seruitutem; ut, & quod non filiorum procreandorum causa, sed infirmitatis, & incontinentiæ causa expetit, non sibi alterutrum negent*. Præterea. Negare debitum coniugi vocatur ab Apostolo *fraus* ibi: *Nolite fraudare inuicem*; ergo tantum abest, vt reddere debitum coniugi sit peccatum, quòd potiùs non reddere peccatum est.

9. Probatur quoque ex verbis supra allatis Christi Domini, prohibentis viro dimittere vxorem, eo quia facit eam mæchari: facit autem eam męchari etiam retinens, nisi reddat debitum etiam petenti ex libidine; ergo tenetur reddere debitum etiam ex libidine petenti eadem necessitate, & ratione, qua tenetur non dimittere; sola autem causa fornicationis excipitur, quia, vt ait Augustinus de Adulterinis coniugijs c. 3. *Tunc non ipse dimittendo facit adulteram, sed dimittit adulteram*. Quare reddere sic debitum coniugi, est etiam actus charitatis, dum fit ex fine subtrahendi coniugem à periculo mæchiæ. Quod docet Augustinus de Bono Congali cap. 7. *Reddere*, inquit, *debitum coniugale nullius est criminis, exigere autem vltra generandi necessitatem, culpæ veniaiis. Cauere autem debet charitas coniugalis, ne, dum sibi quærit, vnde amplius honoretur, coniugi faciat, vnde damnetur*, idest, debet coniux ex charitate coniugali pati iacturam honoris amplioris ex continentia, ne aliter coniux ruat in mæchiam.

10. Sed

10. Sed poteſt hic obijci. Quia ſi coniux, petens, & exercens copulam ex libidine peccat, reddens videtur cooperari peccato petentis; qui autem cooperatur peccato alterius proculdubio peccat; ergo peccat coniux reddens debitum petitum ex libidine.

Reſpondetur, copulam non eſſe vnicam actionem à duobus factam, ſed actionem, & paſſionem, vel, ſi mauis, duas actiones coniunctas: poteſt autem actio eſſe bona, & paſſio mala, vt patet in paſſione Chriſti, de qua dicitur: *Actio diſplicuit, paſſio grata fuit*, & in paſſionibus martyrum; & ſimiliter paſſio mala, & actio bona, vt patet in Iudice, vel etiam Deo iuſtè puniente damnatos, & damnatis impatienter tolerantibus. Quòd autem duarum actionum, etiam coniunctarum, vna poſſit eſſe bona, altera mala pro diuerſitate finium, & legum agentium, indubium eſt. Neque Chriſtus cooperatus eſt peccato Iudæorum, quia voluntariè paſſus eſt; ergo quamuis coniux petens ex libidine peccet, non ſequitur, vt peccet reddens tamquã cooperans peccato illius; nam, vt ſupponitur, nõ reddit ex libidine, ſed ex iuſtitia, vel ex charitate. Sicuti ſoluens vſuras non peccat, ſicuti is, qui eas accipit; nã hic accipit ex auaritia, & cõtra iuſtitiam; ille verò ſoluit ex fidelitate, quia promiſit. Quare de tali copula poteſt dici, quod in facto Lucretiæ Romanæ, ſtuprum per vim perpeſſę, dictum à celebri oratore refert, & laudat Auguſtinus 1. de Ciuit Dei c. 8. *Duo fuerunt, & adulterium vnus admiſit*: Duo copulantur, & vnus tantùm peccat.

11. Tandem reprobanda eſt opinio frequentior facta poſt decretum SS. D. N. Innocentij XI., qua excuſatur ab omni culpa copula inter coniuges non ad finem generandi, ſi fiat in remedium libidinis, ne ruat in crimina peiora, diſtinguẽs hũc finẽ à fine percipiẽdæ voluptatis, quia aliud eſt, inquit, quies, ſeu ſedatio libidinis, aliud perceptio voluptatis, licet ex hac perceptione ſequatur illa quies: quæ inſuper hanc vult eſſe mẽtem Apoſtoli ſuadentis nuptias, & copulam propter fornicationem, & incontinentiam 1. Corint. 7.

Hæc opinio eſt omninò reijcienda, ſiuè non poſſint illi duo fines intentione diſtingui, ſiue etiam poſſint. Etenim eo fine exercere copulam cum coniuge, vt quieſcat ardor libidinis, etiam cum addito, ne in peiora feratur, idipſum eſt cedere libidini, operari ex inſtinctu eius, & obedire concupiſcentijs carnis, quod vetat Apoſtolus Rom. 6., immo paſcere illam, vt vel exaturata, vel laſſa quieſcat. Quo pacto omnium vitiorum actus licitè exerceri poterunt ad tollendam, vel minuendam inclinationem, quam ſecum ferunt ad mala, ne trahant in peiora: licebit appetenti vindictam ferire inimicum, ne occidat: licebit auaro furari paulum, ne plus rapiat. Aſſumptum probatur. Nam quælibet inclinatio, ſiue naturalis, ſiue acquiſita eſt ad ſui quietem,

quam

quam non assequitur, nisi adepto bono, vel fine, ad quem inclinat. Præclarè enim Augustinus epist.119. ad Ianuarium: *Non aliud, inquit, appetunt corpora ponderibus suis, quàm requiescere à motibus suis. Nam corpus tamdiu nititur pondere, donec ad locum, quò nititur, veniens, conquiescat.* Lib. etiam 19. de Ciuit. cap.12. & 13. altissimè, & elegantissimè ostendit, omnia expetere quietem, & pacem. De habitu verò omnes Philosophi, ac Theologi docent, quòd inclinet per modum naturæ; ergo intendere in operatione, ad quam fertur inclinatio, quietem inclinationis, est operari secundùm illam; ergo laxare inclinationem libidinosam in suos actus, vt percepta voluptate quiescat, idipsum est operari ex instinctu eius, & obedire illi; sicut, si febriens biberet ad extinguendam sitim, quam causat ipsa febris, operaretur ex instinctu febris; ergo non est compescere libidinem, quod facere iubemur; ridiculè enim, ni fallor, aliquis sinens graue peruenire ad centrum, quò tēdit, diceret, se compescere grauitatem eius, quia intendit, vt post peruentionem quiescat. Quod autem additur, per illam copulam retineri libidinem, seu, quietem illi dari, ne feratur in grauiora, hoc non est ab omni illam absoluere malo, sed eligere minus malum præ maiori, quod in omni inclinatione vitiosa fieri potest, & tamen quilibet actus descendens de vitio vitiosus est: sicuti, si motus lapidis descendentis detineatur à corpore intermedio, ne feratur vsque ad centrum, non ideo motus ille non fuit ex grauitate. Ita, si aliqua continentiæ ratio reuocat coniugem à profundiore gurgite carnalium voluptatum, non ideo libidini non seruit, cum ad eam instar ferocis belluæ cicurandam cum coniuge copulam exercet. Sed vt ait Augustinus 1. de Ciuit. cap.25. *Nullo modo hoc faciet animus, vt consentiat libidini carnis suæ, qui Deo potiùs eiusque sapientiæ, quàm corporis concupiscentiæ subiectus est.* Et: *Dominatur iniquitas, dum non innocentia, sed potiùs peccata eliguntur.* Et: *Mens Christiana, quæ in Deo suo fidit, in eoque spe posita, eius adiutorio nititur, numquam quibuslibet carnis voluptatibus ad consensum turpitudinis cedet.*

12. Egregiè igitur idem Augustinus 4. contra Iulianum cap.14. *Amor edendi, non edendo, sed continendo est comprimendus.* Et vniuersaliter: *In quibuslibet rebus talis* (libidinosus) *domandus, & sanandus est appetitus.* Et loquens de desiderio suauis odoris: *Numquid, si aliquis id desiderauit, satiare debet istam libidinem, non frænare?* Reuera enim nullum vitium cohibetur, dum laxatur in suos actus, immo, licet ad modicum quiescat, nutritur, & roboratur, quod maximè in Veneris vitio apparet: laxantur igitur libidini fręna, vt erumpat in eos actus, à quibus est cohibenda; non enim cohibenda est tantùm à maioribus excessibus, sed à quolibet actu; quia non sufficit ad virtutem facere minùs malum, sed facit bonum habentem eam: neque est sanus, qui minus egrotat

tat

tat, sed qui nullo modo; igitur non virtutis, sed libidinis est consentire illi ad actum suum, etiam ne feratur in grauiorem; cumque non supponatur semper, libidinem ferri ad grauiora, puta, ad adulterium, vel ad alia, sed simpliciter expetere voluptatem, sequitur, quòd ex toto, & simpliciter consentiatur illi, & quòd respectus ille vitandi grauiora sit mera excusatio ad iustificandam libidinem. Quamuis autem post voluptatem perceptam sequatur quies, quæ vtique bona est, quatenùs cessat instinctus ad nouum actum, non sunt tamen facienda mala, vt inde eueniant bona Rom.6. Sed ex hoc apparet, hanc opinionem repugnare in terminis, atque adeo destruere seipsam. Si enim quies libidinis, quæ tamquam finis ex perceptione voluptatis attenditur, bona est, certè instinctus libidinis, & actus, ad quem inclinat, malus est; quomodo ergo faciēdus est actus libidinis, vt quiescat libido? Hoc certè est facere idipsum, quod faciendum non est, & laxare libidinem ad ea, à quibus est cohibenda: immo facere malū, ne fiat malum, quod implicat.

Tandem: vel generaliter, & ex se licet sumere voluptatem sensibilem, ne libido feratur in peiora, vel tantùm coniugibus licet copula, ne ruant in adulteria. Primum non potest dici: aliter etiam solutis liceret mollities, vel fornicatio, ne ferrentur in adulteria, incestus, &c. Vniuersaliter autem, omne malum est fugiendum, & non tantùm grauius; & actus ex se malus, sicut non amittit suam naturam, ita nec malitiam, ex eo quia refertur in bonum finem. Neque secundùm; quia actus factus ex instinctu libidinis est secundùm se malus; quod autem est secūdùm se malum nulli est licitum; neque verò nuptiæ sunt ad laxanda fręna libidinis, sed ad eam in licitum vsum ordinandam, idest, ad propagationem filiorum.

Fortè dicetur: potest à coniuge exercerī copula non ad quietandā libidinem, sed ad cauendum ab adulterio; ergo tunc non operabitur ex instinctu libidinis, neque ei cedet; ergo ruunt omnia, quæ dicta sunt. Respondetur, quòd velle quietare libidinem absolutè, non est operari ex instinctu eius, immo contra illum, vt patet in ijs, qui per carnis mortificationes illam cohibere conantur: sed velle quietare eam per copulā, hoc ipsū est operari ex instinctu eius, quia ipsa libido expetit copulā, & ideo talis copula tantùm secundùm veniam permittitur ab Apostolo. Sed replicabitur. Libido expetit copulam propter voluptatem, sed à coniuge expetitur ad cauendum adulterium; ergo non ex libidine, sed ex ratione: expetere autem voluptatem ob bonum finem non est illicitum; ergo illa copula non est illicita. Respondetur primò, id esse contra Apostolum, qui tantùm secundùm veniam indulget coniugibus copulam propter incontinentiam, scilicet, ad cauenda adulteria, & grauiora crimina carnis. Secundò. Licitum esse expetere voluptatem

aliàs non prohibitá, quando finis honestus mouet ad eam expetendam; vt quando capitur aliqua voluptas ex necessitate conseruandæ salutis. At in proposito, omnis voluptas venerea non ordinata ad finem procreandæ prolis est prohibita, vt probatum est. Rursus, & principaliter; ad exercendam copulam cum coniuge propter cauendum adulterium non mouet nisi ardor libidinis; nam cum adulterium possit alijs mediis caueri, si eligitur copula propter ipsũ cauendũ, tũc mouetur cõiux ex stimulo libidinis, cui resistere, vel non potest, vel non vult; ergo tunc non honestas cauendi adulterij mouet rationem ad eligendam copulam, atque adeo, neq; hæc honestatur ex illo fine, sed copulæ expetitæ ab ardore libidinis, atque adeo inhonestæ, ac libidinosæ circumdatur velamen cauendi adulterij: non enim tunc ratio mouet appetitum, vt, cum sumitur cibus ad seruandam vitam, sed libido rapit rationem, quæ ei cedens obtendit in hac turpi seruitute finem honestum cauendi adulterij; ergo planè non redditur licita illa copula, quatenùs cautio mali, sed eligitur minus malum præ maiori, & ceditur libidini.

14. Quòd autem opinatur Sanchez cum alijs, tunc saltem licere coniugi copulam petere, quando nullum aliud adest remedium incontinentiæ frænandæ, ex dictis apparet omnino tolerabile non esse: probatum est enim, solùm copulam ad procreandos liberos licitam esse, quia hæc non seruit concupiscentiæ, sed ea benè vtitur: quæ autem fit, vel voluptatis percipiendæ, vel frænandæ libidinis causa, concupiscẽtiæ seruit, atque adeo natura sua mala est, nulloque fine, aut circumstantia honestabilis. Neque à Theologis cognoscitur alius motus concupiscentiæ ineluctabilis, nisi tantùm qui dicitur primò primus; cæteri ex auxilio Dei cum libertate arbitrij comprimi possunt, nisi tales sint, qui ad insaniã perducant, qui consequenter liberi non sunt, vt ait D. Th. 1. 2. q. 76. a. 7. Vt autẽ dictũ est, remediũ incontinentiæ nõ potest esse actus incõtinẽtię. i. experimentũ voluptatis, ad quã inclinat libido: sicut in febrientibus remedium febris, quæ causat sitim, non est potus aquę, ad quam calor febrilis inclinat, sed abstinentia ab aqua; & oppositum facere est velle, vt effectus mali sit remedium eius, & medela sit morbo id quod morbus morbosè vtique expetit. Nullo igitur modo expletio libidinis est remedium eius, maximè quantùm ad finem excusandi a peccato; & cauendum est, ne oppositum putare descendat de morbo libidinis, sicut putare, quòd potus aquæ expellat febrim, descendit de morbo febris, cui libidinem assimilat Ambrosius lib. 4. in c. 4. Lucæ. Nec, quantum arbitror, piè admittitur casus, in quo nullum possit esse remedium incontinentiæ, nisi actus incontinentiæ. Deus enim, vt ait Apostolus 1. Corinth. 10., non patitur nos tentari supra id, quod possumus. Et ieiunia, aliæque carnis mortificationes valida sunt reme-

dia contra carnis libidinem, & his vtebatur Apoſtolus, cui in remedium elationis datus erat ſtimulus carnis, proinde dicens: *Caſtigo corpus meũ, & in ſeruitutem redigo.* Omniaque potius ferenda ſunt, quàm peccatum etiam veniale committendum. Si autem non tantùm coniugem, ſed quemlibet hominẽ vrgeat ſtimulus carnis omninò ineluctabilis, quod, vt dixi, tantùm in motibus primò primis contingere ſolet, excuſaretur à culpa libidinis in opere libidinis; non ex ratione medelæ .i. actus libidinoſi facti, id enim non eſſet medela, ſed eruptio morbi voluntariè admiſſa, ſed ex vi morbi non admittentis medelam, vt lib. I. de Actibus Humanis a c. 13. vſque ad 17. dictum eſt; quòd, ſcilicet, actus mali ex neceſſitate facti non imputantur ad culpam.

Mens Apoſtoli ſuperius eſt explicata; permittit enim copulam cõiugibus propter incontinentiam tamquam minùs malam, non tamquam licitam .i. omni culpa carentem. De qua re, vltra ea, quæ ex Auguſtino allata ſunt, legendus eſt etiam Gregorius c. *Nerui* diſt. 13. Quare mirandùm eſt, quòd ſectatores oppoſitæ ſententiæ illis Pauli verbis nitantur.

15. Occurrit modò dubium; an ſicut copula ob ſolam voluptatem eſt venialis tantùm, ita ſit etiam veniale tantùm in tali copula effundere ſemen extra vas? Quod dubium præcipuè locum habet, cum illa exercetur cum grauida, vel ſterili, cum quibus nulla adeſt ſpes concipiendæ prolis. Videtur enim quod ſic. Quia in tantùm videtur mortalis emiſſio ſemininis extra vas, inquantùm eſt contra procreationem filiorum, quę eſt finis copulæ nuptialis. Ideo enim rem deteſtabilem faciebat, & percuſſus à Domino Geneſis 38. refertur Onan ille, qui ſemen fundebat in terra, quia ſpem concipiendæ prolis abrumpebat; ergo, ſi eſt tantùm venialis copula inter coniuges, non exercita ob finem prolis, videtur etiam eſſe venialis illa emiſſio, maximè quando nulla adeſt ſpes prolis concipiendæ; immo tunc ſtultè videretur emitti intra vas, quia ad finẽ, qui creditur impoſſibilis.

16. Sed id nullo modo eſt admittendum, ne paulatim eò vſque delabamur, vt concedamus, eſſe tantùm venialem mollitiem in coniugibus ad finem exaturandæ libidinis, ne in adulteria prorumpat. Si enim eſt tantùm veniale emittere ſemen extra vas, quid refert, an libido exerceatur intra, vel extra? Igitur copula tantùm permittitur coniugibus ſecundùm veniam ad finem temperandæ incontinentiæ, non verò mollities; hæc enim non eſt copula; ergo eadem ratione non permittitur ipſis emiſſio ſeminis extra vas etiam in illa copula, quia emiſſio pertinet ad copulam tamquam terminus eius; ergo quando fit extra vas non pertinet ad copulam; ergo neque ſecundùm veniam id indulgetur, ſed eſt omnino culpa læthalis. Nec refert, quòd in copula cum ſterili

non habeatur ſpes prolis; nam, ſiue cum tali ſpe, ſiue abſque illa, copu-la tantùm ob finem voluptatis permittitur coniugibus ſecundùm veniã; &, cum hæc copula permittitur, manifeſtum eſt, non exigi, vt habeatur ſpes prolis concipiendæ; quare non eſt in eo facienda vis. Itaque Onan ille non tantùm in eo peccabat, quòd ſpem prolis præcideret, ſed etiam, quia ſemen fundebat in terra.

Ex dictis hucuſque ſequitur, etiam oſcula, & tactus in coniugibus ad finem percipiendæ voluptatis ſenſibilis eſſe peccata, immo eſſe peccatum delectari de copula præterita, vel futura apprehenſa: dectari, in quã, nõ per ſimplicẽ mentis approbationẽ propter honeſtatẽ ſuſcipiẽdę, vel ſuſceptæ prolis, ſed delectatione ſenſibili, & venerea; nã id proculdubio eſt actus, vel effectus libidinis, quæ vitium eſt; omnis autem actus, vel effectus deſcendens de vitio vitioſus eſt; neque enim tunc qui delectatur vtitur benè malo libidinis .i. ad procreationem filiorum, immo ſeruit illi; quod cũ ſit peruerſum, atque deordinatum, vt, ſcilicet, ratio quæ eſt ſuperior, ſeruiat inferiori .i. ſenſui peccaminoſum eſt; quia non ſicut neceſſaria eſt copula ad procreandam prolem, quo vno fine illa honeſtatur, ita neceſſaria eſt delectatio venerea de eadem, ſiue facta, ſiue facienda, immo hæc omnino deſcendit de morbo libidinis inclinantis in voluptatem. Mirum fortè videri poſſit, vt, cum coniugibus liceat cum delectatione vtique venerea exercere copulam, non liceat eiſdem de eadem recogitata, vel apprehenſa venereè delectari; ſed, ni fallor, adducta ratio id conuincit.

17. Simile eſt de delectatione ſenſibili edendi, & bibendi, de qua ãd ſimilitudinem delectationis venereę ſepè loquitur Auguſtinus. Si enim votum de perpetua abſtinentia à carnibus, & lacticinijs, excepto tempore infirmitatis,, quod habent Regulares Minimi, extenditur etiã ad delectationes internas, ad quas certè extenditur virtus temperantiæ, non licet ijs recuperata valetudine delectari ſenſibiliter de comeſtione carnium, & lacticinorum facta tempore infirmitatis, quamuis illa comeſtio, & delectatio pro ſuo tempore non ſuerint illicitæ; quia neceſſitas, quæ excuſabat in opere, non excuſat in delectatione, in qua non adeſt. Hinc Auguſtinus monet in Regula: *Nec cibi eos teneat voluptas iam vegetatos, quos neceſſitas leuarat infirmos*. Hæc, an cenſenda ſint noua, neſcio; puto tamen eſſe vera, atque àdeo ſecundùm rem antiqua.

FINIS.

INDEX RERVM.

Librum, vel Elucubrationem, Caput, Numerum marginalem, & Paginam designans.

A

amore

simul

AV-

B

CVL·

inco-

F

G

H

I

IN-

L

 laus,

Non

N

O

est do-

Q

R

S

T

V

Volun-

FINIS.